

Jean-Paul Sartre
**L'ESISTENZIALISMO
E' UN UMANISMO**



Questo saggio è la brochure nata da una conferenza tenuta da Sartre nell'ottobre del 1945 di fronte al pubblico del club Maintenant, per spiegare che cosa fosse l'«esistenzialismo ateo» da lui professato e dimostrare l'inconsistenza delle accuse più grossolane a lui rivolte dalla destra e dalla sinistra ufficiale. Un testo importante per la storia dell'esistenzialismo e della sua diffusione che cominciò a fare il giro del mondo nel 1946.



1.

L'ESISTENZIALISMO DI SARTRE: I CONTENUTI E LA SUA COLLOCAZIONE NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

Quando, nel 1946, pubblica *Uesistenzialismo è un umanismo*, Sartre ha già scritto due opere fondamentali del suo percorso di pensatore originale e multiforme, di "grande poligrafo", come ebbe a definirlo Roland Barthes, mettendo in luce la poliedricità della sua opera. Infatti, nel 1938 era apparso il romanzo *La nausea* e nel 1943 egli aveva ultimato *L'essere e il nulla*, ponderoso saggio filosofico: due scritti che, pur nella chiara diversità di stile e di genere (ma ricordiamo che il poligrafo Sartre si cimenterà un po' con tutti i tipi di scrittura e non disdegnerà di affidare i suoi messaggi ai più svariati strumenti comunicativi), preannunciano e spesso contengono tutti i temi dell'esistenzialismo sartriano, che troveranno nella conferenza (poi riprodotta in volume) tenuta nell'ottobre 1945 al *Club Maintenant* e intitolata appunto *Uesistenza- tialisme est un humanisme*, una sintesi divulgativa sicuramente interessante, ancorché da alcuni giudicata abbastanza superficiale.

In effetti, lo scritto del 1946 rappresenta un momento importante nell'itinerario sartriano che, va subito detto, conoscerà non poche deviazioni e non pochi mutamenti: **esso** si può dire costituisca il più chiaro e semplice, se non **il** più articolato e approfondito, ritratto del Sartre esistenzialista, di un Sartre tutto teso a spiegare e giustificare la «la personale filosofia dell'esistenza dinanzi a detrattori e **accusatori** di varia matrice. Ne scaturisce un testo piuttosto agile e sostanzialmente comprensibile e in questo senso dotato di spiccate e utili tonalità didattiche ed esplicative, quelle tonalità che hanno permesso a Sartre di veicolare, con maggiore facilità rispetto ad altri pensatori, le proprie idee, fino ad imporle quasi come una divisa intellettuale.

Per la verità, tutto l'esistenzialismo, come è stato autorevolmente notato, si presentò con le caratteristiche di una vera e propria moda culturale che interessò non soltanto l'ambito più strettamente filosofico, ma perfino il costume, gli atteggiamenti, le scelte quotidiane di molte persone nell'Europa degli anni che vanno all'incirca dal 1930 al 1960, con influssi, magari stemperati ma ancora sicuramente presenti, nella cultura e nella mentalità odierne.

Anzi, a questo proposito va notato che fu proprio Sartre ad imporsi come il primo autentico *maitre à penser* del nostro tempo, con quella sua indiscutibile capacità di interpretazione e di sollecitazione di inquietudini ed esigenze, specialmente nei confronti del mondo giovanile, al quale egli seppe proporsi con indubbio fascino, forse non disgiunto da una qualche dose di spregiudicata demagogia.

In che cosa consisté questo clima culturale esistenzialista, donde ricavò ispirazioni e suggestioni e in quale modo Sartre vi si inserì con la sua riflessione?

È noto che gli storici della filosofia attribuiscono la paternità di ogni moderno esistenzialismo al grande pensatore danese Søren Kierkegaard (1813-1855), figura di filosofo isolato e incompreso in vita, ma profondamente rivalutato in seguito, quando meglio se ne colsero le tematiche anticipatrici e capaci di ben interpretare la crisi dell'uomo novecentesco: è infatti dall'opera kierkegaardiana che il moderno esistenzialismo mutuò alcuni concetti-chiave come possibilità, angoscia, finitezza, singolarità, scelta e via dicendo. In questo senso, attraverso la mediazione kierkegaardiana, non è difficile comprendere che la filosofia esistenzialista può essere letta come uno degli esiti della dissoluzione dell'hegelismo, dissoluzione alla quale Kierkegaard aveva grandemente contribuito col mettere in luce i limiti radicali del pensiero di Hegel, anzi, per meglio dire, la sua totale, inconsistente "ridicolaggine" (fu proprio Kierkegaard a bollare con l'epiteto di ridicolo l'intero colossale sistema concepito dal filosofo tedesco).

Sul piano più specificamente filosofico, accanto a Kierkegaard è opportuno ricordare, tra coloro che hanno aperto la strada alla riflessione esistenzialista, Edmund Husserl (1859-1938), padre della fenomenologia, una delle correnti più rilevanti del pensiero del primo Novecento, dalla quale l'esistenzialismo ricavò, almeno in parte,

importanti criteri metodologici da usare nell'analisi dell'uomo, della sua coscienza e del suo rapporto col mondo.

Inoltre, proprio per quel carattere composito della filosofia dell'esistenza, che è sì filosofia, ma anche una sorta di sensibilità e una più generale atmosfera culturale, non sono assolutamente da sottovalutare altre significative componenti che hanno rappresentato ulteriori importanti contributi al suo formarsi e consolidarsi come scuola di pensiero. A questo riguardo è il caso di ricordare l'opera letteraria (del celebre scrittore russo Fédor Dostoevskij (1821-1881) e quella altrettanto ricca di suggestioni del boemo Franz Kafka (1883-1924), che nei loro romanzi e racconti seppero tratteggiare acutamente lo stato di drammatica problematicità in cui versa l'esistenza umana, contraddistinta molto spesso dall'incertezza, dalla banalità, dall'assurdità. Né può essere sottovalutato l'apporto del grande teologo protestante svizzero Karl Barth (1886- 1968) che, soprattutto nello scritto *Lettera ai Romani*, audace e profondo commento dell'omonima epistola di san Paolo, riprese, in chiave teologico-religiosa, i celebri temi kierkegaardiani della crisi, del "salto", della possibilità, della fede e della trascendenza, offrendo più di un motivo di approfondimento e di sviluppo alla successiva speculazione esistenzialista.

Come è noto, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento l'Europa fu travagliata da una grande crisi che coinvolse i più disparati campi: da quello sociale a quello artistico, da quello politico a quello scientifico, ed un senso di decadenza, per non dire di disfacimento, si diffuse in particolare tra poeti e letterati. Sul piano più squisitamente filosofico, accanto al tramonto dell'ottimismo idealistico di stampo hegeliano si incrina in maniera irreversibile pure il mito positivisticò dell'inarrestabile progresso delle scienze. Sarà lo stesso Husserl a denunciare la drammatica crisi delle scienze europee (proprio *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* si intitola la sua ultima opera, apparsa postuma), apparentemente trionfanti, ma in realtà prive di un autentico impianto di valori, di prospettive e di significati.

Cosicché, quando in Europa, specialmente alla fine della spaventosa tragedia della seconda guerra mondiale, tale crisi e la coscienza stessa di tale crisi si fanno più che mai acute e palpabili (comunque, un'atmosfera di tal genere si era vissuta già dopo il conflitto degli anni 1914- 18), la filosofia che sembra meglio attecchire su quel terreno e meglio

interpretare il senso di smarrimento dell'uomo occidentale è proprio quella esistenzialista.

A questo punto, sembra opportuno chiarire due aspetti fondamentali concernenti la natura stessa di questa grande corrente filosofica. Innanzitutto, va detto che parlare di "esistenzialismo", al singolare, può risultare sicuramente comodo e sostanzialmente legittimo, in specie quando si hanno preoccupazioni didattico-esplicative, ma è necessario avvertire che, in realtà, gli "esistenzialismi" sono stati molti, diciamo almeno tanti quanti i singoli filosofi esistenzialisti: certamente tutti accomunabili in virtù di alcune fondamentali caratteristiche, ma anche diversificabili per non poche e non secondarie ragioni (basti pensare, ad esempio, alla decisiva distinzione fra esistenzialismo ateo ed esistenzialismo cristiano, distinzione sicuramente non marginale). È muovendoci su questa linea che potremo andare a scoprire ed evidenziare la specificità del contributo sartriano all'interno del più complessivo panorama esistenzialista. Inoltre, bisogna aggiungere che i vari pensatori esistenzialisti, Sartre compreso, hanno prodotto anche grandi sforzi teoretico-speculativi, scrivendo opere di sicuro e frequentemente non facile impegno teorico, ma è innegabile che i loro messaggi di più vasta eco hanno riguardato le tematiche squisitamente morali e quei problemi che non a caso ancora oggi continuiamo a chiamare "esistenziali". Ciò è stato particolarmente vero proprio per Sartre che nel già ricordato *L'essere e il nulla* pose le basi di un discorso metafisico-teoretico ampio, articolato e complesso, ma che sentì poi la necessità di chiarire e divulgare attraverso un'opera molto più agile, qual è appunto *L'esistenzialismo è un umanismo*, i rilevanti risultati speculativi raggiunti nello scritto precedente, privilegiandone le indiscutibili valenze morali e sottolineandone puntualmente gli agganci con la vita e le scelte quotidiane.

In tale caratteristica è probabilmente da ritrovare uno degli elementi che maggiormente hanno contribuito al successo della filosofia esistenzialista, e in particolare di quella sartriana, apparsa a molti in grado di parlare a ciascun uomo, colto nella concretezza dei suoi problemi, delle sue ansie e delle sue speranze, differente in ciò da quell'immagine, forse un po' stereotipata ma di sicuro largamente diffusa, secondo la quale la filosofia non è altro che astrazione fumosa ed inutile. Del resto, non si può dimenticare che fu proprio Kierkegaard ad

accusare Hegel di non aver minimamente preso in considerazione la concreta realtà umana, preferendo "annegare" tutto nell'assolutezza dell'unico Spirito che finiva per annullare, secondo il pensatore di Copenaghen, qualsiasi singolarità; e proprio la difesa ad oltranza del "singolo" costituisce uno dei motivi dominanti della filosofia kierkegaardiana.

Pertanto, soffermarsi, come si farà, a discutere in modo più specifico i temi che nello scritto sartriano del 1946 attengono più direttamente alla sfera della vita morale non vuol dire snaturarne il significato autentico, ma piuttosto coglierne uno degli elementi di maggior interesse, proprio ai fini di una seria comprensione del messaggio di Sartre, senza, come si è detto, dimenticare la robusta impalcatura speculativa che lo sorregge e che l'autore non dissimula, ma certamente semplifica, divulga e piega ad uno scopo più vivacemente polemico.

Dopo i cenni fatti sino a qui e sempre con l'intento di collocare Sartre all'interno di un quadro di riferimento globale, sarà utile sviluppare qualche ulteriore considerazione sui lineamenti e le caratteristiche generali dell'esistenzialismo.

Al centro della speculazione esistenzialista sta uno dei temi filosofici per eccellenza, quello dell'essere, che fin dagli albori della storia del pensiero occidentale ha occupato una posizione nevralgica all'interno di ogni ricerca e di ogni dibattito. Ma il modo con cui l'esistenzialismo guarda all'essere è nuovo rispetto alle più tradizionali angolature di indagine in quanto esso ritiene di dover risolvere l'essere nell'"esserci", cioè nell'esistere, rifuggendo da ogni concezione astratta e oggettivata di esso. In tal modo, al cuore dell'analisi filosofica viene posta l'esistenza dell'uomo, nella convinzione che soltanto attraverso la dimensione umano-esistenziale si possa aggredire il fondamentale problema dell'essere.

In qualche modo collegato con questo, vi è un altro motivo sostanzialmente comune ai vari filosofi esistenzialisti ed è quello della polemica contro la ragione e la sua pretesa di riuscire a spiegare la realtà nella sua interezza; in ciò è facile scorgere la forte influenza della durissima critica che Kierkegaard aveva mosso alla dialettica hegeliana nel suo presentarsi come infallibile e onnicomprensivo strumento di interpretazione di tutto il reale. Di qui, la preferenza accordata dagli esistenzialisti al metodo fenomenologico, nella convinzione — espressa

dal caposcuola dell'esistenzialismo, il tedesco Martin Heidegger (1889-1976), nell'opera *Essere e tempo*, vero e proprio manifesto del nuovo indirizzo filosofico — che "l'ontologia è possibile solo come fenomenologia": il che sta a significare che non si può dare comprensione dell'essere se non facendo perno sull'esistente.

Dunque, al centro dell'interesse speculativo degli esistenzialisti c'è l'esistente inteso come l'uomo che è posto nel mondo e che continuamente vive rapportandosi ad esso, tanto che si è potuto affermare che il vero, unico grande tema dell'esistenzialismo è proprio quello del rapporto uomo-mondo. Tale rapporto per un verso comprende e significa il tentativo umano di conoscere e giudicare la realtà, nonché di agire all'interno di essa; per un altro riguarda pure i condizionamenti che all'uomo derivano dall'essere "gettato" nel mondo, un mondo che gli si manifesta pure come un ostacolo con cui dover continuamente fare i conti.

Un altro concetto-cardine del pensiero esistenzialista è quello di possibilità, con il quale si pone l'accento sul fatto che l'uomo non è tale per natura, non possiede un'essenza eterna ed immutabile: tutta la sua vita, al contrario, è un poter essere e pertanto sta sotto il segno della problematicità, dell'insicurezza, dell'insuccesso minaccioso ed incombente e comunque di una sfida continua ed estremamente rischiosa a far uso della libertà.

Da questi brevi accenni si può comprendere come mai sia stato possibile definire l'esistenzialismo "filosofia della crisi": in effetti l'immagine dell'uomo che emerge dai testi degli esistenzialisti è contraddistinta dalla caduta di ogni ottimismo e di ogni fiducia sia di tipo razionalistico, che scientifico, o storicistico e dalla accentuazione di tutto ciò che nella vita umana è finitudine, contingenza, incertezza e rischio. Su questa linea, l'esistenzialismo ha veramente costituito una forma di pensiero particolarmente attento a ciò che nell'universo umano è negatività e distruttività, in una misura che molti hanno giudicato perfino eccessiva, quasi che la condizione di scacco a cui è sottomesso l'uomo fosse assolutamente irrimediabile. È comunque vero che, specialmente negli sviluppi posteriori, l'esistenzialismo abbia preso in considerazione scenari meno tragici e abbia valutato in modo meno disperato la situazione e il destino dell'uomo; mai, tuttavia, si è smesso di porre in risalto l'atmosfera di rischiosa problematicità che avvolge l'uomo.

Non per caso, quando motivi storici (soprattutto il rimarginarsi delle gravi ferite causate dalla guerra ed il consolidarsi di un sicuro progresso economico) e motivi culturali (l'imporsi del marxismo come ideologia forte e l'affermarsi della scienza) sembrarono autorizzare una maggiore fiducia nell'uomo e nelle sue possibilità, l'esistenzialismo cominciò a declinare, lasciando tuttavia in eredità un messaggio (o forse sarebbe meglio dire una sensibilità ed una mentalità) non facilmente trascurabile e, come si è già avuto modo di dire, non privo di una certa vitale attualità.

All'interno del panorama sin qui tratteggiato, Sartre si situa da vero protagonista, apparendo come, se così si può dire, l'esistenzialista modello, quello che meglio ha saputo interpretare le tematiche di cui si è detto, tanto che per molti, in particolare a livello di opinione comune, esistenzialismo e sartrismo sono spesso apparsi coincidenti.

In effetti, non sarà difficile, al momento di analizzare più da vicino il testo de *L'esistenzialismo è un umanismo*, ritrovarvi tanti dei contenuti che sino a qui abbiamo attribuito all'esistenzialismo in generale. Ma per capire più adeguatamente tali contenuti e situare con maggiore precisione Sartre nella storia dell'esistenzialismo, sarà opportuno soffermarci a discutere, seppur sinteticamente, i principali punti di arrivo cui perviene il nostro autore nel suo capolavoro *L'essere e il nulla*, vera *summa* dell'esistenzialismo sartriano.

Come si è già precisato, troppo lunga e per certi aspetti fuorviante rispetto ai nostri intenti sarebbe un'analisi puntuale delle oltre settecento pagine di questa grande opera, ma il riuscire a coglierne i dati essenziali risulterà utile in quanto essi vanno a costituire la "griglia" di tutte le questioni e di tutti i riferimenti che troveremo poi nel testo del 1946.

La prima fondamentale acquisizione a cui Sartre giunge nel suo *Saggio di ontologia fenomenologica* (questo il significativo sottotitolo de *L'essere e il nulla*) è costituita dall'introduzione dell'importantissima distinzione fra "essere in sé" ed "essere per sé": con il primo termine egli indica il mondo, la realtà fattuale, mentre con il secondo fa riferimento alla coscienza dell'uomo come **capacità** di autoprogettazione, di autocreazione. Dunque, dinanzi all'"in sé", opaco ed inerte, brutto e massiccio, sta il "per sé", coscienza che è tensione verso, possibilità, ma anche nulla, vuoto di essere, potere nientificante: da una parte, perciò, l'essere, dall'altra il nulla. Certamente non è sempre agevole seguire il nostro autore nei suoi arditi passaggi; torneremo su

questa grossa questione dell'essere e del nulla: per il momento può forse risultare sufficiente ricordare il richiamo che egli fa al fatto che, essendo la coscienza costituita dalla possibilità, essa rimane sempre sospesa sul baratro del nulla.

Da qui, da questi ragionamenti che sembrano possedere una sicura forza evocativa piuttosto che la limpidezza della dimostrazione e della spiegazione, Sartre fa scaturire (spesso ancora mediante un argomentare tutt'altro che cristallino) una serie di conseguenze di notevole portata, tutte collegate a, ed implicate da, questa terribile incombenza del nulla e riassumibili nel suggestivo concetto di "nausea" che, come sappiamo, Sartre aveva già proposto ed esplorato, da romanziere, nell'omonima opera del 1938.

Nausea significa rendersi conto che tutto è gratuito, inutile, senza senso, che la libertà dell'uomo lungi dall'essere un privilegio è una condanna, che i nostri simili altro non sono, per ciascuno di noi, se non l'inferno in terra, avendo comunque consapevolezza che la vita è questa e che va saputa coraggiosamente affrontare. Sono rimaste famose le pagine de *La nausea* in cui Sartre descrive proprio il malessere fisico, il "voltastomaco" che prende il protagonista che avverte intorno e davanti a sé l'abisso del niente, l'assurdità del tutto, l'impossibilità di trovare facili e consolatorie vie d'uscita da tale tragica, angosciante condizione.

Né è pensabile far ricorso ad una presunta essenza dell'uomo, essenza che, per quanto deturpata ed offuscata, possa costituire un dato da riscoprire e da realizzare: nell'uomo — sostiene Sartre — l'esistenza precede l'essenza; egli non è, ma *si fa*, senza alcuna garanzia di successo, e per lui l'obiettivo di una piena realizzazione sfugge inesorabilmente, non per questo privandolo della tremenda responsabilità del dover vivere. In sede di analisi del testo dovremo alquanto approfondire queste tematiche, che rappresentano un vero e proprio *leit motiv* della filosofia sartriana, una filosofia davvero affacciata sull'abisso e che l'autore stesso vorrà in un certo senso affrancare dalla disperazione radicale, in un primo momento (quello de *L'esistenzialismo è un umanismo*) muovendosi sempre all'interno del quadro tracciato ne *La nausea* e ne *L'essere e il nulla*, in un secondo tempo operando un tentativo di compenetrazione fra esistenzialismo e marxismo.

Per il momento sembra sufficiente aver enucleato alcune questioni essenziali: un loro ulteriore approfondimento sarà possibile in sede di

commento del testo de *L'esistenzialismo è un umanismo* che, giova ricordarlo ancora una volta, riprende e ripropone in modo più leggibile tutti gli esiti a cui era pervenuta la riflessione del nostro autore alla metà degli anni Quaranta.

2.

L'ESISTENZIALISMO E UN UMANISMO: **TEMI E MOTIVI PRINCIPALI**

"Vorrei qui difendere l'esistenzialismo da un certo numero di critiche che gli sono state mosse": la chiarezza di queste parole, poste all'inizio de *L'esistenzialismo è un umanismo*, non lascia spazio a dubbi quanto allo scopo per il quale Sartre scrisse quest'opera e ben fa comprendere anche la scelta stilistico-metodologica dell'autore: Sartre opta per lo stile agile e il timbro vivace della conferenza per rispondere alle accuse che erano state mosse alle sue convinzioni esistenzialiste ed elabora un testo relativamente breve, in cui sintetizza, spiega e divulga le linee di fondo del suo pensiero.

Come è noto, le critiche più aspre all'esistenzialismo sartriano provenivano da due ambienti ben precisi, quello marxista e quello cattolico. I comunisti vi ravvisavano i caratteri di un pensiero disperato e disperante, e perciò incapace di spingere verso l'azione rivoluzionaria, nonché individualista, chiuso in un soggettivismo che non incoraggia la costruzione di trame di solidarietà fra gli uomini. Da parte cattolica, a Sartre veniva rimproverato di non tener in debito conto gli aspetti più belli e rasserenanti della vita ed anche di vanificare il senso di ogni umano agire con l'aver soppresso qualunque riferimento a Dio quale garanzia trascendente dell'esistenza di valori eterni e universali.

Si trattava, allora, a giudizio di Sartre, di chiarire quanto più possibile che cosa fosse l'esistenzialismo, innanzitutto stigmatizzando quel suo essere diventato moda, cosa che, in buona sostanza, ne aveva tradito la più vera immagine e ne aveva impedito una comprensione autentica.

Alla base di qualunque filosofia esistenzialista vi è una fondamentale convinzione dalla quale discende un'incalcolabile serie di conseguenze: è quella secondo cui l'esistenza precede l'essenza e che, secondo Sartre, inaugura un modo di pensare davvero nuovo e diverso rispetto alla

tradizione speculativa classica. Infatti, fin da Cartesio e Leibniz, i filosofi hanno pensato che esistessero un concetto universale e un'universale essenza dell'uomo, in virtù del fatto che essi erano presenti nella mente di Dio creatore. A questo riguardo, a parere di Sartre, le cose non sono cambiate neppure con l'affermarsi delle correnti atee del Settecento, perché immutata è rimasta la certezza dell'esistenza di un'universale natura umana.

La svolta radicale si sarebbe invece verificata con l'esistenzialismo ateo, a cui Sartre dichiara di appartenere, che, in coerenza con la scelta di sopprimere Dio, ha soppresso pure l'idea di una natura umana universale, tale perché concepita da Dio, sostituendovi la concezione dell'uomo che non è, ma *si fa*, e che è definibile solo per ciò che farà di sé, progettandosi continuamente e continuamente slanciandosi verso il futuro.

Fa qui la sua comparsa un altro dei concetti-chiave dell'opera sartriana, quello di "progetto", mediante il quale il nostro autore, oltre a identificare l'uomo, gli conferisce la decisiva e non delegabile responsabilità di costruire il proprio futuro e con esso quello di tutta l'umanità. A questo riguardo, Sartre chiarisce pure il significato da lui attribuito al termine "soggettivismo", che deve essere interpretato nel senso che non esiste per l'uomo la possibilità di superare la propria soggettività, mentre resta fuori discussione il fatto che le scelte di ciascuno si riverberano su tutti.

Ecco che l'esistenzialismo sartriano rivela una delle sue più interessanti componenti: la vita umana è responsabilità continua che coinvolge sempre tutti; proprio perché non può fare appello a niente che lo superi, all'uomo resta soltanto un orizzonte umano, ove si muovono unicamente uomini, tutti vicendevolmente responsabili delle scelte che operano nella concretezza della vita di ogni giorno.

Dalla consapevolezza di essere totalmente solo, totalmente libero e totalmente responsabile sorge nell'uomo un forte senso di angoscia: egli sa che non può sfuggire alle scelte che gli si impongono, ma sa altrettanto bene che l'ineludibile dimensione della possibilità, nella quale è calato, non gli offre alcuna garanzia riguardo al futuro e al progetto che vorrebbe realizzare. Stretto fra libertà e possibilità, fra responsabilità e solitudine, cosciente che non c'è niente che lo indirizzi o lo obblighi in un senso piuttosto che in un altro, l'uomo sartriano è dunque preda dell'angoscia, che, a differenza della paura, non ha un oggetto o una

causa precisi, ma è piuttosto l'indeterminato sentimento della pura possibilità, qualcosa che dà una vertigine quasi insopportabile.

A proposito dell'angoscia, Sartre ricorda il celebre esempio della figura del biblico Abramo, sulla quale Kierkegaard scrisse pagine memorabili di cui il nostro autore offre un'interpretazione forse non del tutto pertinente, ma sicuramente interessante. Al di là del problema decisivo dell'alternativa dirompente e radicale che Abramo è chiamato a vivere dal momento in cui Dio gli chiede il sacrificio del figlio Isacco, Sartre insiste piuttosto sul fatto che niente poteva assicurare ad Abramo che tutto ciò che egli stava vivendo fosse vero: l'angelo, il suo comando, l'obbligo di adempiervi, lui stesso che deve compiere la tremenda azione.

Ma non si potrebbe tentare di risolvere una tale drammatica situazione, cercando di sfuggire a questa angoscia così lacerante? Sartre risponde che non è possibile e che non è dato sottrarsi a questo pesante fardello connesso con la stessa condizione umana. È vero che c'è una grande quantità di uomini che credono di liberarsi dall'angoscia, magari non pensandoci e nascondendola a se stessi: tale atteggiamento, a giudizio di Sartre, altro non è che malafede, finzione con la quale l'uomo, in definitiva, inganna se stesso. A questo punto, non esistono vie d'uscita e la situazione in cui viene a trovarsi l'uomo è quella tipica descritta dagli esistenzialisti: egli è costantemente minacciato e la sua vita si svolge sotto il segno di una gratuità priva di senso, di una negatività che quasi lo soffoca e lo annienta.

È dunque la paralisi più completa di ogni azione umana? L'angoscia conduce inevitabilmente ad uno smarrimento così radicale da non lasciare alcuna seria e sensata possibilità di agire? Sartre si rende perfettamente conto che il pessimismo condotto sino alle estreme conseguenze comporterebbe una sorta di inazione: dal momento che non esiste alcuna prospettiva e tanto meno alcuna certezza, che cosa dovrebbe spingere l'uomo all'azione e all'impegno per un qualsiasi scopo?

Eppure, pur restando fermamente coerente con le premesse da cui ha preso le mosse per il suo argomentare, Sartre si indirizza verso una filosofia che non solo non esclude il valore dell'attività umana, ma fa *à l'engagement* (termine, questo, quasi mitico dell'esistenzialismo sartriano) uno dei nodi e dei perni decisivi intorno a cui far ruotare la vita dell'uomo nella sua interezza. Ma, a tale riguardo, per non eludere una

delle questioni fondamentali, Sartre preferisce tornare ancora a delucidare il significato del suo ateismo.

Egli sostiene che l'opzione atea comporta il coraggio di assumerne tutte le implicazioni, anche quelle maggiormente scomode e critica aspramente tutti coloro che credono di poter essere atei "con la minima spesa", convinti che anche senza Dio sia possibile fondare la morale, la politica, la convivenza civile, perché, a loro avviso, dall'ateismo non consegue necessariamente la scomparsa di valori validi e accettabili sempre e da tutti.

Per l'esistenzialista, al contrario, fare a meno di Dio è cosa assai gravosa, in quanto egli ritiene che, scomparendo Dio, scompaia colui che, unico, potrebbe fungere da fondamento e giustificazione di ogni norma e di ogni criterio di condotta. L'etica esistenzialista fa completamente propria la celebre affermazione di Dostoevskij, secondo la quale "se Dio non esiste tutto è permesso", e accetta il destino di abbandono e di libertà assoluta, o, meglio, vera e propria condanna alla libertà.

A questo punto, non potendo più guardare il cielo nella speranza di trovarvi divine indicazioni, all'uomo di Sartre non rimane che inventarsi di continuo, senza poter fare ricorso a nessuna normativa esterna che gli possa essere di guida o di consolatorio sostegno. Per dare maggiore incisività a queste già aspre argomentazioni, Sartre ricorre ad esempi di vita vissuta, ove, a suo giudizio, si è resa palese la drammatica dilacerazione a cui spesso va incontro l'uomo quando è chiamato ad operare scelte etiche che lo mettono di fronte a dissidi insanabili e ad "aut-aut" non facilmente risolvibili e che dimostrano l'inadeguatezza di tutte le morali tradizionali.

In particolare, agli occhi di Sartre, si rivela assolutamente illusoria[^] la pretesa di fondare una morale *a priori*, una morale che, come per esempio pensava Kant, muovesse da principi certi, uguali per tutti e universalmente accettati. Anzi, il nostro autore si dilunga a dimostrare che neppure cercando nel mondo dei nostri sentimenti, oltre che in quello della ragione, sarà possibile trovare un fondamento sicuro per l'azione poiché anche l'universo del sentimento si presenta con i caratteri dell'incertezza che non permettono alcuna fondazione e giustificazione delle azioni dell'uomo prima che concretamente egli le compia.

Pure l'interpretazione delle circostanze della vita, di quelli che spesso vengono chiamati segni, è cosa che può fare soltanto l'uomo: non esiste,

secondo Sartre, un segno leggibile in maniera univoca e perciò ciascuno ha l'intera responsabilità di interpretarlo liberamente; di nuovo l'uomo è riposto da Sartre nella sua condizione di essere completamente libero e completamente responsabile, sottoposto all'ineliminabile peso di dover scegliere di continuo il proprio futuro.

Sartre riconosce che tutto ciò non rende particolarmente piacevole la situazione umana, anzi la pone sotto il segno della disperazione, perché la priva di qualunque sostegno su cui fare affidamento. Di qui la convinzione sartriana che l'uomo debba agire senza alcuna speranza, senza alcuna garanzia che i propri progetti e le proprie iniziative conosceranno il successo o che verranno ripresi e portati avanti da altri uomini.

Ma — si chiede a questo punto il nostro autore — è necessario sperare per agire? È l'esistenzialismo una filosofia che, privando l'azione umana di qualsiasi fiduciosa attesa di compimento e di realizzazione, conduce all'immobilismo? La sua risposta è chiara: agire si può e si deve, ma nella consapevolezza che niente ci potrà mai assicurare circa gli esiti delle nostre azioni. Si tratta però di impegnarsi ugualmente, sapendo anzi che, per quanto tale impegno non poggi su nessuna sicurezza e non sia proiettato verso nessun radioso avvenire, per l'uomo non vi è nulla al di fuori di esso: Sartre torna qui su di un concetto che gli sta particolarmente a cuore e ribadisce che l'uomo è il suo progetto, si identifica con i suoi atti e che non ha senso andare a cercare consolazioni o giustificazioni, attribuendo alle circostanze avverse le nostre difficoltà e i nostri insuccessi.

Sartre trova qui un altro motivo di superiorità dell'esistenzialismo che non gratifica l'uomo di facili autoassoluzioni, come invece spesso fa un certo senso comune che trova continui motivi per scusare mancanze e inadempienze e per meglio sopportare avversità e miserie. È inutile rifugiarsi nel mondo illusorio di ciò che potrebbe essere stato e non è stato, di ciò che avrebbe potuto verificarsi e non si è verificato: la vita di ciascun uomo è soltanto quella che è, soltanto quella che egli ha saputo vivere. Questo è ciò che Sartre chiama rigore ottimista, che è cosa ben diversa dal pessimismo e che consiste nel ritenere sempre e comunque l'uomo protagonista delle proprie scelte e delle proprie azioni e mai autorizzato a rifugiarsi dietro comodi paraventi capaci di fornirgli alibi di vario genere. Non c'è alternativa all'impegno totale nel quale l'uomo è

chiamato a giocarsi interamente, pur sapendo che il nulla, il nonsenso e l'angoscia sono, per così dire, in costante agguato; comunque — sostiene Sartre — questa condizione è sicuramente migliore e assai più dignitosa di quella immaginata da coloro che preferiscono pensare che l'uomo possa attribuire a presunte cause esterne o a condizionamenti indipendenti dalla sua volontà i propri mali e i propri fallimenti.

Giunto a questo punto della sua trattazione, Sartre ritiene di aver raggiunto e dimostrato alcune fondamentali acquisizioni riguardanti da una parte il fatto che l'esistenzialismo non è un quietismo, proprio perché giudica l'impegno e l'azione assolutamente irrinunciabili e centrali nella vita dell'uomo, dall'altra la chiara tonalità ottimista della sua filosofia che affida interamente il destino dell'uomo all'uomo stesso, spingendolo continuamente all'azione.

Resta aperta la grossa questione del soggettivismo e Sartre vuol rispondere con chiarezza anche all'accusa, che viene mossa all'esistenzialismo, di imprigionare l'uomo nella propria invalicabile soggettività. Tale critica, proveniente in particolare da ambienti della sinistra marxista, in ultimo finiva per sfociare in un duro giudizio che equiparava la filosofia dell'esistenza ad una filosofia borghese e perciò reazionaria.

Sartre non nega che la sua filosofia muova da una netta assunzione della soggettività umana come unico possibile punto di partenza; egli è convinto che fuori dal cartesiano *cogito ergo sum* non possa esservi alcun fondamento teorico serio per un qualunque discorso sull'uomo. Nel nostro testo, a motivo del tono divulgativo, non si trova una più ampia delucidazione di tale passaggio fondamentale che viene da Sartre fatto consistere nel coglimento immediato che l'uomo ha di se stesso, fatto, questo, che inoltre permette all'uomo di essere davvero soggetto e mai oggetto. Ponendosi da un siffatto punto di vista, l'esistenzialismo contesta anche le filosofie materialiste che fanno dell'uomo un oggetto deterministicamente inteso, oggetto fra gli oggetti, e perciò non diverso da un tavolo o da un sasso, e rivendica per il mondo umano una specificità che lo distingue da quello puramente materiale.

L'altra chiarificazione che preme a Sartre concerne la differenza che intercorre fra il modo esistenzialistico di interpretare la soggettività e quello classico, che possiamo far risalire a Cartesio e a Kant. Secondo il nostro autore, la scoperta della soggettività, come l'intende il pensiero

esistenzialista, è, contemporaneamente, scoperta dell'altro: non c'è riconoscimento di sé che non sia anche, ad un tempo, riconoscimento degli altri; essi diventano in un certo senso lo specchio attraverso il quale io stesso posso recuperare la mia identità che, altrimenti, mi sfuggirebbe. Siamo dinanzi all'intersoggettività, alla quale Sartre aveva dedicato un'ampia analisi nell'*essere e il nulla*, e che si riallaccia al discorso, precedentemente accennato anche ne *L'esistenzialismo è un umanismo*, circa il fatto che le scelte e le decisioni di ciascuno si riflettono inevitabilmente sugli altri.

Riprendendo poi la riflessione sul tema della natura umana, Sartre, appurata l'impossibilità di fare riferimento ad un'universale essenza dell'uomo, sostiene che sarà invece opportuno parlare di condizione umana: non sfugge l'importanza di siffatta distinzione che permette a Sartre di meglio caratterizzare l'uomo e il suo *status*. Parlando di condizione umana, ci si riferisce a tutti quei limiti che determinano concretamente l'universo umano, limiti che l'uomo si trova *oggettivamente* davanti e che egli poi vive *soggettivamente*, progettando la propria esistenza tenendo conto di essi. Ma è proprio confrontandosi con questi limiti, magari cercando di superarli, che ogni uomo opera e il suo operare acquista valenze e implicazioni che coinvolgono tutti.

E in questo continuo progettare se stessi e il proprio avvenire che, a giudizio di Sartre, si costruisce una sorta di universalità dell'uomo, quell'universalità che permette di comprendere l'altro, per quanto si trovi lontano da me nello spazio o nel tempo: il progetto è l'elemento che accomuna gli uomini, sebbene non conferisca loro nessuna essenza eterna e immutabile, ma sia, anzi, sempre relativo ad una situazione o ad un'epoca.

Dunque, ciò che veramente resta, la sola realtà che merita l'appellativo di assoluto è l'impegno, l'unica mediante la quale l'uomo costruisce la propria essenza che, come sappiamo, altro non è che l'esistenza che sceglie continuamente se stessa, secondo una necessità che — ricorda Sartre — non ammette deroghe o eccezioni: anche non scegliere è una scelta e ogni momento della vita comporta una costante responsabilità che non lascia spazio a illusioni, capricci e fantasie. A questo riguardo, a Sartre sta a cuore chiarire che cosa deve intendersi per gratuità degli atti dell'uomo, per distinguere le sue convinzioni di esistenzialista da quelle di chi ritiene che si possa agire per puro

capriccio. È vero, come Sartre si è fin dall'inizio preoccupato di spiegare, che per l'esistenzialista non esistono norme e criteri prestabiliti secondo cui indirizzare le proprie scelte e le proprie azioni, ma ciò non toglie nulla alle responsabilità di cui si carica ogni atto umano, responsabilità che escludono, evidentemente, ogni capricciosità gratuita. Sarebbe questa, agli occhi di Sartre, una situazione simile a quella dell'artista che crea l'opera d'arte senza rifarsi a modelli precostituiti, ma inventandola di continuo.

Il paragone che il nostro autore stabilisce a questo proposito è particolarmente suggestivo e interessante: a suo giudizio arte e morale si assomigliano in quel loro essere creazione e invenzione che non ammettono regole *a priori* da qui Sartre prende spunto per ribadire ulteriormente il concetto tipicamente esistenzialista dell'uomo che non è, ma *si fa* mediante l'impegno e le scelte che concretizza costantemente.

Quanto al fatto di non poter preferire una scelta o un progetto rispetto ad altri (anche di questo si accusava la morale esistenzialista), Sartre riconosce che non esistono parametri etici per giudicare le diverse opzioni quando esse sono operate con rigore e spirito di responsabilità; semmai è possibile mettere in luce gli eventuali errori che inficiano la condotta dell'uomo, come nel caso di chi ricorre a scuse, giustificazioni e simili artifici per scaricarsi di dosso le proprie ineludibili responsabilità, cadendo in uno degli atteggiamenti più criticati da Sartre: la malafede.

Tale atteggiamento, alla chiarificazione del quale Sartre aveva dedicato pagine penetranti de *L'essere e il nulla*, consiste nel mentire a se stessi, in una sorta di pernicioso autoinganno che fa credere all'uomo di non essere completamente libero e completamente responsabile. Ciò è in netto contrasto con la morale esistenzialista, che è essenzialmente una morale della libertà; libertà di ciascuno e libertà di tutti, continuamente implicanti a vicenda e mai separabili, tanto che non v'è differenza tra il volere la propria libertà e quella altrui. E per coloro che non perseguono questo indirizzo di radicale libertà Sartre riserva un giudizio non tenero: o sono vili o sono *sporcaccioni*, identificando nella prima categoria quelli che nascondono a se stessi la loro totale libertà e nella seconda quelli che vorrebbero dimostrare che la loro esistenza era necessitata a svolgersi in un modo predeterminato.

L'importante è, dunque, la libertà: le azioni non potranno mai essere giudicate se non col metro della libertà, perché, circa i loro contenuti, che

sono sempre concreti e perciò mai schematizzabili, non è possibile emettere giudizi. La vita morale richiede una continua invenzione e ciò che unicamente conta è che tale invenzione avvenga nella più totale libertà.

Nei confronti di questa posizione di indifferenza riguardo ai valori e alle scelte da operare si levarono aspre critiche, che, in sintesi, accusavano l'esistenzialismo di aver sostanzialmente svuotato di ogni dignità i cosiddetti valori per il fatto di averli posti in balia delle scelte dell'uomo. Sartre rispose usando ancora una volta l'argomento — assolutamente centrale nella sua filosofia — dell'impossibilità di definire e fondare *a priori* la vita umana e di conseguenza anche le scelte morali: i valori sono una creazione degli uomini e, come sappiamo, non esiste alcun regno ove essi risiedano prima che gli uomini stessi li scelgano e li vivano concretamente.

Giunto al termine del suo scritto, Sartre affronta la questione fondamentale, quella che si lega direttamente al titolo stesso dell'opera: si può affermare che una filosofia così come egli l'ha presentata lungo queste pagine sia una filosofia umanistica? L'esistenzialismo è un umanismo?

Certo — dice Sartre — se noi intendiamo per umanismo una sorta di concezione che vede nell'uomo un essere straordinario e ne fa il centro e il fine superiore dell'universo, allora dovremo decisamente concludere che l'esistenzialismo è cosa ben diversa da un siffatto umanismo: nessuna idolatria dell'uomo è permessa, anche perché — come è noto — egli è in un continuo divenire, in un continuo farsi e ciò non autorizza a fare riferimento ad un astratto ed universale concetto di umanità.

Eppure esiste un umanismo esistenzialista: è quello che pone l'uomo al centro di tutto, nel senso che non riconosce altro orizzonte fuori di quello umano, e che attribuisce all'uomo la/fondamentale caratteristica di inventore di se stesso, di colui che progetta il proprio futuro, perseguendo fini che gli sono esterni.

L'umanismo sartriano si basa dunque su due fondamentali elementi: la soggettività umana, oltre la quale non c'è niente, legislatrice di se stessa, e il suo incessante sforzo di realizzarsi, cercando un fine che è fuori di lei.

Tutto questo — afferma conclusivamente Sartre — è la conseguenza coerente dell'ateismo che sta alla base dell'esistenzialismo. Dio è

scomparso dallo scenario della vita dell'uomo, ma anche se ricomparisse nulla cambierebbe: all'uomo resterebbe, immutato, il compito grande e difficile di crearsi ogni giorno, secondo un'ottica che Sartre giudica tutt'altro che disperata.

L'esistenzialismo, dunque, non soltanto è un umanismo, ma è un umanismo ottimista.

P. NE PI, *L'avventura del marxismo francese*, A.V.E., Roma 1978.

F. FERGNANI, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978.

D. BONIFAZI - L. ALICI, *Il pensiero del Novecento*, Queriniana, Brescia 1982.

L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1985.

P. PRINI, *Storia dell' esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Studium, Roma 1989.

L'ESISTENZIALISMO E' UN UMANISMO

Vorrei qui difendere l'esistenzialismo da un certo numero di critiche che gli sono state mosse. Innanzi tutto lo si è accusato di indurre gli uomini ad un quietismo di disperazione, poiché, precluse tutte le soluzioni, si dovrebbe considerare in questo mondo l'azione del tutto impossibile e sfociare, come conclusione, in una filosofia contemplativa; il che, essendo la contemplazione un lusso, ci riconduce ad una filosofia borghese. Tali soprattutto le critiche dei comunisti (1).

Ci hanno accusati, d'altra parte, di mettere in evidenza i lati peggiori dell'uomo, di mostrare ovunque il torbido, il sordido, il vischioso, e di trascurare le bellezze ridenti e gli aspetti luminosi della natura umana; per esempio, secondo la Mercier, scrittrice cattolica, d'aver dimenticato il sorriso del bambino. Tanto i comunisti quanto i cattolici ci accusano di essere venuti meno della solidarietà umana, di considerare l'uomo come isolato, soprattutto perché noi muoviamo — a detta dei comunisti — dalla soggettività pura, dall'io *penso* di Cartesio, cioè dal momento in cui l'uomo raggiunge la coscienza di sé nella solitudine (2); e questa nostra posizione non ci

(1) È facilmente comprensibile il fatto che la cultura comunista, ispirandosi al pensiero di Karl Marx, abbia criticato l'esistenzialismo. Il marxismo ha, tra i suoi cardini ideologici, quello della prassi rivoluzionaria, che fa consistere nell'azione volta a mutare le condizioni sociali ed economiche esistenti il vero fine della filosofia. A giudizio dei marxisti, l'esistenzialismo, con la sua visione radicalmente pessimista, avrebbe condotto verso una forma di inazione e di passività, nella convinzione che ogni impegno dell'uomo è votato al fallimento. Sartre, invece, cercherà di dimostrare che la filosofia esistenzialista non è una filosofia dell'acquiescenza e dell'accettazione dello stato di cose presente.

(2) Un'altra critica all'esistenzialismo proveniente dal mondo comunista consisteva nell'accusa di accentuare troppo l'elemento dell'individualità e della singolarità. Fin dalla speculazione di Søren Kierkegaard (1813-1855), il filosofo danese considerato il padre dell'esistenzialismo, la filosofia dell'esistenza ha

permetterebbe più di tornare alla solidarietà con gli uomini che sono fuori dell'io e che l'io non può raggiungere nel «cogito». Da parte dei cristiani ci si rimprovera di negare la realtà e la consistenza dell'agire umano, giacché, se sopprimiamo i comandamenti di Dio ed escludiamo valori stabiliti in eterno, non resterebbe altro che la gratuità pura e semplice, per cui ciascuno può fare ciò che vuole, essendo tra l'altro incapace, dal suo punto di vista, di condannare le idee e gli atti degli altri (3).

A tutte queste disparate critiche cerco di rispondere oggi ed ecco perché ho intitolato questa breve esposizione «L'esistenzialismo è un umanismo». Molti potranno meravigliarsi che si parli qui di umanismo. Vedremo in qual senso l'intendiamo. In ogni caso possiamo dire subito che intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggettività umana (4).

rivendicato l'assoluta irriducibilità del singolo individuo a qualunque altra categoria e l'impossibilità di riassorbirlo in qualsiasi altra entità superiore, quali per esempio lo Spirito o lo Stato, come era avvenuto nel sistema di Hegel. Qui Sartre menziona Cartesio (1596-1650) che, con il suo celebre "*Cogito ergo sum*" può essere considerato all'origine del moderno soggettivismo che chiuderebbe l'uomo in se stesso, precludendogli la possibilità di un reale rapporto con gli altri. Ciò per i marxisti, convinti sostenitori della fondamentale e costitutiva socialità dell'essere umano, è inaccettabile, anche perché non permetterebbe quella solidarietà fra i più deboli e oppressi, che è condizione decisiva per attuare la rivoluzione anticapitalista.

(3) Su questo punto Sartre tornerà più avanti. Qui comunque è già accennata una questione molto importante. Secondo il pensiero di ispirazione cristiana, ove venisse a mancare il riferimento ad una legge eterna, dettata e garantita da Dio, non sarebbe più possibile fondare e giustificare una morale, né scegliere un comportamento piuttosto che un altro, dal momento che saremmo in presenza di una pluralità di opzioni, nessuna delle quali potrebbe presentarsi come quella vera e giusta. Tale, secondo il pensiero cristiano, è l'esito a cui conducono il soggettivismo e il relativismo che si collegano necessariamente all'ateismo.

(4) Sartre intende chiarire due questioni fondamentali: - che l'esistenzialismo, nonostante quanto in contrario dicono marxisti e cristiani, non è una filosofia che preclude la vita umana con il suo impegno e il suo spessore morale; - che non esistono realtà assolute, eterne e universali e che pertanto ogni aspetto dell'esperienza umana è legato a situazioni particolari e soggettive.

Si sa che l'accusa principale che ci muovono è che l'esistenzialismo mette in risalto il lato deteriore della vita umana. Una signora di cui mi si è parlato recentemente, quando si lascia sfuggire, per mancanza di controllo, una parola volgare, dice a mo' di scusa: «sto diventando esistenzialista». Quindi brutture ed esistenzialismo vengono identificati ed è per questo che molti ci ritengono naturalisti (5); supposto che lo siamo, non può non destar meraviglia il fatto che noi provochiamo turbamento e scandalo in misura molto maggiore di quanto m provochi oggi il naturalismo propriamente detto. Chi legge con indifferenza un romanzo di Zola come *La Terra* (6), è disgustato non appena gli capita un romanzo esistenzialista; chi fa uso della «sapienza dei popoli» — che è cosa molto triste — ci trova ancora più tristi. Eppure chi è più disingannato di chi dice: «La prima carità comincia da se stessi» e ancora «Ungete il villano e vi pungerà, pungetelo e vi ungerà»? Sono noti i luoghi comuni che si possono adoperare a questo proposito e che dimostrano sempre la stessa cosa: non bisogna lottare contro i poteri costituiti, non bisogna lottare contro la forza, non bisogna accingersi ad un'impresa che superi la nostra condizione, ogni azione che esuli dalla tradizione è romanticismo, ogni tentativo che non si appoggi su un'esperienza sicura è votato all'insuccesso; e l'esperienza dimostra che gli uomini procedono sempre verso il basso, che sono necessari dei corpi solidi per trattenerli, altrimenti è l'anarchia.

(5) Il naturalismo fu quella corrente letteraria sviluppatasi in Francia nella seconda metà dell'Ottocento sotto l'influsso del positivismo filosofico e del grande progresso che aveva contraddistinto le scienze sperimentali. Tale movimento mutuò proprio dal positivismo i canoni fondamentali della sua concezione dell'arte: essa doveva essere una fotografia della realtà, cioè una riproduzione oggettiva, distaccata e minuziosa; l'artista doveva mantenersi assolutamente aderente alla realtà che rappresentava, senza interventi di tipo personale; inoltre, vi era una preferenza (talora quasi compiaciuta) per la descrizione degli aspetti più turpi e ributtanti della società e per i casi patologici più singolari.

(6) Émile Zola (1840-1902) fu uno dei maggiori esponenti del naturalismo o realismo, assertore convinto, e a volte schematicamente ingenuo, dei canoni poetici di quella corrente letteraria. Nei suoi romanzi intese descrivere problemi e situazioni concrete: ne *La Terra* (1887), il romanzo qui citato da Sartre, mise al centro il dramma della condizione dei contadini.

Coloro, però, che ripetono questi triti proverbi, sono quelli che dicono: «Com'è umano!» quando capita loro di vedere un atto più o meno ripugnante; coloro che si nutrono di ritornelli realisti, sono quelli stessi che rimproverano all'esistenzialismo di essere troppo tetro, al punto che io mi domando se essi si lagnano del suo pessimismo o non piuttosto del suo ottimismo (7). In fondo ciò che fa paura, nella dottrina che mi accingo ad esporvi, non è forse il fatto che tale dottrina lascia una possibilità di scelta all'uomo? Per saperlo, bisogna rivedere la questione su di un piano propriamente filosofico. Che cos'è insomma l'esistenzialismo?

La maggior parte di coloro che adoperano questo termine sarebbero gravemente imbarazzati nel darne giustificazione, poiché oggi, che è divenuto di moda, si dice volentieri che un musicista o un pittore è esistenzialista. Un cronista mondano di *Clartés* (8) si firma *l'Esistenzialista*; e in fondo la parola ha preso oggiogiorno una tale risonanza e una tale estensione che non significa più niente (9).

(7) Sartre, non senza una punta di ironia, sostiene che coloro che mostrano di scandalizzarsi dinanzi alle idee e ai programmi esistenzialisti, assai spesso professano convinzioni molto più ciniche e disincantate. La stessa saggezza popolare più volte si fa impietosa paladina di un'immagine molto sconsolata dell'umanità e delle sue inclinazioni.

(8) Si tratta di un settimanale che, nell'effervescente ripresa di pubblicazioni che si verificò nell'immediato dopoguerra in Francia, si propose di mantenere vivo lo spirito della resistenza.

(9) In effetti, l'esistenzialismo si trasformò in una vera e propria moda; ciò derivò da una banalizzazione e volgarizzazione dei suoi contenuti, che vennero semplificati e dei quali si colsero gli aspetti più facilmente divulgabili. Bisogna tuttavia ricordare che alcune idee esistenzialiste ben si prestavano a incontrare il favore di un pubblico che non fosse soltanto quello degli specialisti, a motivo di una certa carica trasgressiva e scandalosa, che per altro, come si vedrà appena più avanti, Sartre nega.

Sembra che, in mancanza di dottrine d'avanguardia simili al surrealismo (10), la gente avida di scandali e di novità si rivolga a questa filosofia che, peraltro, nulla può apportare in questo campo. In realtà è la dottrina meno scandalosa, la più austera; essa è in senso stretto destinata agli specialisti e ai filosofi. Tuttavia la si può definire facilmente.

Ciò che rende complesse le cose è il fatto che vi sono due specie di esistenzialisti: gli uni che sono cristiani, e fra questi metterei Jaspers (11) e Gabriel Marcel (12), quest'ultimo di confessione cattolica; e gli altri che sono gli esistenzialisti atei, fra i quali bisogna porre Heidegger (13), gli esistenzialisti francesi e me stesso. Essi hanno in comune soltanto

(10) Il surrealismo fu un movimento sviluppatosi in campo ostico negli anni Trenta, che ebbe negli scrittori Breton ed Eluard, nei pittori Ernst e Dalì i maggiori esponenti. Per i surrealisti "arte è ciò che il pensiero detta in assenza di ogni controllo esercitato dalla ragione al di fuori di ogni preoccupazione estetica e morale": di qui ^m arte che spesso tende a scandalizzare il fruitore fino a volergli Procurare forme di vera e propria allucinazione.

(11) Karl Jaspers (1883-1969) fu, insieme a Martin Heidegger, il maggiore esponente dell'esistenzialismo tedesco. Il suo pensiero muove dalla constatazione dello scacco e del fallimento delle umane possibilità. Egli è tuttavia convinto che a partire proprio da tale naufragio l'uomo possa aprirsi alla Trascendenza e, in certo modo, intravedere Dio stesso; di qui la possibilità, per altro abbastanza problematica, di ravvisare nel pensiero jaspersiano una tonalità chiaramente religiosa, presente soprattutto nella convinzione che Dio, per quanto inaccessibile, si comunichi, magari indirettamente, all'uomo.

(12) Gabriel Marcel (1889-1973) fu, come Sartre, autore teatrale oltre che filosofo. Il suo esistenzialismo, chiamato pure neosocratismo cristiano, si impernia sulla difesa della singolarità dell'uomo e sul mistero dell'Essere, che, a suo giudizio, non tollerano riduzioni razionalistiche o empiristiche: Dio e la persona umana non rientrano tra le realtà scientificamente verificabili. L'uomo — secondo Marcel — al di là dei problemi finisce per incontrare il Mistero, che lo spinge verso la fede in Dio, un Dio che si invoca, che si ama e in cui si spera, ma che mai potrà essere dimostrato in termini scientifico-razionali.

(13) Martin Heidegger (1889-1976) può essere considerato il capofila della filosofia dell'esistenza e, probabilmente, il pensatore più importante e discusso di questo secolo. La sua opera è vasta e particolarmente complessa, e la sua speculazione ha conosciuto fasi distinte. In estrema sintesi, si può dire che Heidegger ha affrontato il problema dell'esistenza e poi quello dell'essere per andare a coglierne il senso profondo, approdando a posizioni, per giudizio di molti, decisamente nichiliste. Resta comunque di altissimo livello l'analisi heideggeriana dell'uomo, dei suoi atteggiamenti e della sua condizione.

questo: ritengono che l'esistenza preceda l'essenza, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività (14). In che modo è da intendere la cosa? Quando si considera un soggetto fabbricato, come, ad esempio, un libro o un tagliacarte, si sa che tale oggetto è opera di un artigiano che si è ispirato ad un concetto. L'artigiano si è riferito al concetto di tagliacarte e, allo stesso modo, ad una preliminare tecnica di produzione, che fa parte del concetto stesso e che è in fondo una «ricetta». Quindi il tagliacarte è da un lato un oggetto che si fabbrica in una determinata maniera e dall'altro qualcosa che ha un'utilità ben definita, tanto che non si può immaginare un uomo che faccia un tagliacarte senza sapere a che cosa debba servire. Diremo dunque, per quanto riguarda il tagliacarte, che l'essenza — cioè l'insieme delle conoscenze tecniche e delle qualità che ne permettono la fabbricazione e la definizione — precede¹ l'esistenza; e così la presenza davanti a me di un certo tagliacarte o di un certo libro è determinata. Ci troviamo dunque in presenza di una visione tecnica del mondo, per cui si può dire che la produzione precede l'esistenza. Allorché noi pensiamo un Dio creatore, questo Dio è concepito in sostanza alla stregua di un artigiano supremo (15); e qualsiasi dottrina noi consideriamo — si tratti di dottrina simile a quella di

(14) Sartre vuol dire che prima del soggetto non esiste niente, ovvero che — e sarà uno dei motivi dominanti e ricorrenti di tutta l'opera — non c'è un'"essenza-uomo" unica e universale, dalla quale in qualche modo derivano e prendono senso i singoli uomini. Ciò, secondo Sartre, è vero per gli oggetti, che vengono prodotti tenendo presente un modello, ma non vale per l'uomo.

(15) Secondo Sartre il fatto che per lungo tempo si sia potuto fare riferimento a un universale concetto di uomo è direttamente collegato alla credenza di un Dio creatore, nella cui mente sarebbe stato presente tale universale concetto; da esso poi Egli avrebbe, in un certo senso, tratto l'ispirazione per creare gli uomini, comportandosi come un artigiano che per realizzare i propri prodotti si attiene a modelli preesistenti.

Descartes (16) o a quella di Leibniz (17) — ammettiamo sempre la volontà come in qualche modo posteriore all'intelletto o almeno come ciò che si accompagna ad esso, e che Dio, quando crea, sa con precisione che cosa crea.

Così il concetto di uomo, nella mente di Dio, è come l'idea del tagliacarte nella mente del fabbricante, e Dio crea l'uomo servendosi di una tecnica determinata e ispirandosi ad una determinata concezione, così come l'artigiano che produce il tagliacarte. In tal modo l'uomo individuale incarna un certo concetto che è nell'intelletto di Dio. Nel secolo XVIII, con i filosofi atei, la nozione di Dio viene eliminata, non così però l'idea che l'essenza preceda l'esistenza (¹⁸).

(16) René Descartes (Cartesio) (1596-1650) è pressoché unanimemente considerato il padre della filosofia moderna e a lui, come è noto, dobbiamo fondamentali riflessioni sul metodo filosofico-scientifico, sull'utilità del dubbio per raggiungere certezze inconfutabili, sul valore della ragione e così via. Per quanto riguarda i problemi dell'esistenza di Dio e del ruolo che Egli riveste, Cartesio è convinto che esista "una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, e dalla quale io stesso e tutte le altre cose che sono, siamo stati creati e prodotti", come si trova scritto nella terza delle sue celebri *Meditazioni metafisiche*; e un Dio così concepito diventa in Cartesio anche il garante della positività delle facoltà umane e in particolare della ragione.

(17) Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) è stato uno dei geni più completi e fecondi della storia del pensiero. Per quanto riguarda espressamente la questione di Dio, bisogna ricordare che nella filosofia leibniziana Dio occupa un posto assolutamente centrale: Egli è il creatore del mondo e la libertà e la bontà che detiene in grado supremo ci assicurano del fatto che al momento della creazione abbia scelto il migliore degli universi possibili. Tale è - in estrema sintesi - la celebre teoria ottimistica di cui Leibniz si fece paladino. Come si può notare facilmente, sia la posizione cartesiana che quella leibniziana possono essere adottate a buon diritto da Sartre come esempi di concezioni che accettano l'idea di un Dio creatore, idea che - aggiungiamo noi - conduce i due filosofi verso convinzioni ottimistiche del tutto estranee all'esistenzialismo sartriano.

(18) A giudizio di Sartre, l'ateismo che venne via via facendosi strada dal Settecento in poi non eliminò l'idea che ogni esistente stesse in relazione con un'essenza che lo precede e che gli conferisce un senso: per questo, secondo Sartre, pur senza far più ricorso all'esistenza di un Dio creatore, si continuò a far riferimento a concetti e definizioni universali, quale quella di uomo, per esempio.

Questa idea noi la ritroviamo un po' dappertutto: in Diderot ⁽¹⁹⁾, in Voltaire ⁽²⁰⁾ e nello stesso Kant ⁽²¹⁾. L'uomo possiede una natura umana: questa natura, **cioè** il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale: l'uomo. In Kant da questa universalità risulta che l'uomo delle foreste, l'uomo della natura, come l'uomo civile, sono soggetti alla stessa definizione e possiedono le stesse qualità fondamentali. Così anche nel pensiero di Kant l'essenza di uomo precede quell'esistenza storica che incontriamo nella natura.

L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana ⁽²²⁾. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza?

(19) Denis Diderot (1713-1784) fu una delle figure di primo piano dell'Illuminismo francese e si fece sostenitore di convinzioni deiste e materialiste, contro le religioni rivelate che propongono la figura di un Dio supremo ordinatore dell'universo.

(20) Françoise-Marie Arouet (1694-1778), conosciuto con lo pseudonimo di Voltaire, è il più noto intellettuale illuminista. Scrittore brillantissimo, animato da uno spirito di acutezza non comune, ironico ed elegante, polemizzò contro la tradizione religiosa e il facile ottimismo di stampo leibniziano e soprattutto si impegnò in una grande battaglia per la tolleranza in campo religioso e politico.

(21) Immanuel Kant (1724-1804) appartiene sicuramente al ristretto numero dei maggiori filosofi di ogni tempo. L'ampiezza e la profondità della sua speculazione, la genialità delle soluzioni proposte, l'influenza enorme esercitata su tutto il prosieguo della storia del pensiero ne fanno una delle figure-chiave della filosofia moderna e contemporanea. Per quanto attiene al discorso qui condotto avanti da Sartre, è indubbio che Kant fosse convinto della Possibilità di far appello a concetti universali per definire le varie realtà: volendo semplificare al massimo, si può dire che secondo Kant tali concetti risiedono nella ragione umana, piuttosto che nella mente di Dio.

(22) Sartre richiama qui l'ampia e densa *Introduzione* che Heidegger pose all'inizio del suo capolavoro *Essere e tempo*, intitolata *Esposizione del problema del senso dell'essere*, nella quale egli introdusse il celebre concetto di "Esserci" per definire l'uomo che viene a trovarsi nel mondo con tutto il bagaglio di problemi che tale inabitazione del mondo comporta e ai quali Heidegger ha dedicato fondamentali, ancorché complicatissime, analisi cui si è fatto cenno alla nota 13.

Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. *Sarà* solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto.

Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo.

Ed è anche quello che si chiama la soggettività e che ci vien rimproverata con questo stesso termine. Ma che cosa vogliamo dire noi, con questo, se non che l'uomo ha una dignità più grande che non la pietra o il tavolo? Perché noi vogliamo dire che l'uomo in primo luogo esiste, ossia che egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire (23).

L'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente, invece di essere muschio, putridume o cavolfiore; niente esiste prima di questo progetto; niente esiste nel cielo intelligibile; l'uomo sarà anzitutto quello che avrà progettato di essere (24). Non quello che vorrà essere. Poiché quello che intendiamo di solito con il verbo «volere» è una decisione cosciente, posteriore, per la maggior parte di noi, a ciò che noi stessi ci siamo fatti. Io posso voler aderire a un partito, scrivere un libro,

(23) Sartre ha guadagnato un punto decisivo del suo argomentare e non casualmente lo definisce "il principio primo dell'esistenzialismo": prima di esistere concretamente l'uomo non è nulla, perché prima del concreto svolgersi della sua vita egli non "è" da nessuna parte e la sua essenza non si trova in nessun luogo, ovviamente neanche in Dio, dal momento che di Dio si è recisamente negata l'esistenza.

(24) Al momento di specificare meglio in che cosa consista l'esistenza umana Sartre parla di progetto: non avendo alle spalle alcuna indicazione che gli prescriva dove andare e come essere, l'uomo sartriano sarà esclusivamente ciò che avrà deciso di essere.

In ciò, per altro, Sartre fa consistere la superiore dignità dell'uomo rispetto a tutte le altre cose: egli, a differenza degli animali e degli oggetti, ha la capacità di scrivere il suo futuro.

sposarmi: tutto questo non è che la manifestazione di una scelta più originaria, più spontanea di ciò che si chiama volontà (25). Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è. Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza (26). E, quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia responsabile della sua stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini. La parola «soggettivismo» ha due significati e su questa duplicità giocano i nostri avversari. Soggettivismo vuol dire, da una parte, scelta del soggetto individuale per se stesso e, dall'altra, impossibilità per l'uomo di oltrepassare la soggettività umana. Questo secondo è il senso profondo dell'esistenzialismo. Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è un solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta, giacché non possiamo mai scegliere il male; ciò che scegliamo è sempre il bene e nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti.

(25) Nella quarta parte de *L'essere e il nulla*, Sartre aveva affrontato anche il grande tema della libertà, dedicandogli pagine fra le più celebri della sua opera e delucidando pure il rapporto che intercorre tra libertà e volontà: riprendendo quelle considerazioni, qui egli distingue la libertà come condizione originaria dell'essere umano dalla volontà che segue tale libertà originaria e di essa è manifestazione. L'uomo non potrebbe volere qualcosa, se non fosse detentore di una libertà primigenia che è fondamento e condizione del suo stesso essere.

(26) Fa qui la sua comparsa un altro degli elementi fondamentali del quadro delineato da Sartre: la responsabilità che grava su ciascun uomo, proprio a motivo della libertà radicale di cui ognuno è dotato. Si tratta di una responsabilità alla quale nessuno può sfuggire e che appare, nella filosofia sartriana come del resto un po' in tutto il pensiero esistenzialista, non solo e non tanto una ricchezza dell'uomo, quanto piuttosto un duro impegno e quasi una sorta di condanna.

Se l'esistenza, d'altra parte, precede l'essenza e noi vogliamo esistere nello stesso tempo in cui formiamo la nostra immagine, questa immagine è valida per tutti e per tutta intera la nostra epoca. Così la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre, poiché essa coinvolge l'umanità intera. Se io sono operaio e scelgo di far parte di un sindacato cristiano piuttosto che essere comunista; se, con questa mia scelta, voglio mostrare che la rassegnazione è, in fondo, la soluzione che conviene all'uomo, che il regno dell'uomo non è su questa terra, io non metto in causa solo il mio caso personale: io voglio essere rassegnato per tutti e, di conseguenza, il mio atto ha coinvolto l'intera umanità. E se voglio — fatto ancor più individuale — sposarmi, avere dei figli, anche se questo matrimonio dipende unicamente dalla mia situazione, o dalla mia passione, o dal mio desiderio, in questo modo io impegno non solo me stesso, ma l'umanità intera sulla via della monogamia. Così sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. Scegliendomi, io scelgo l'uomo (27).

Questo ci permette di comprendere ciò che sta sotto a certe parole un poco magniloquenti, come angoscia, abbandono, disperazione. Come vedrete, è estremamente semplice. Intanto, che cosa si intende per angoscia? L'esistenzialista dichiara volentieri che l'uomo è angoscia. Questo significa: l'uomo che assume un impegno ed è consapevole di essere non soltanto colui che sceglie di essere, ma anche un legislatore che sceglie, nello stesso tempo, e per sé e per l'intera umanità, non può

(²⁷) Uno dei motivi per i quali la responsabilità di cui è gravato l'uomo ha qualcosa di tremendo è proprio quel suo inevitabile ripercuotersi sugli altri, nel senso che ogni scelta personale finisce per coinvolgere tutta l'umanità. Evidenziare tale caratteristica della libera responsabilità dell'uomo tuttavia permette a Sartre di respingere ancora una volta l'accusa di individualismo che veniva mossa nei confronti della sua filosofia: il suo esistenzialismo, che non casualmente andò poi verso un complesso incontro col marxismo, volle fin dall'inizio presentarsi fortemente connotato in senso interpersonale e sociale, negando qualsiasi riduzione di tipo individualistico.

sfuggire al sentimento della propria completa e profonda responsabilità (28).

Certo, molti uomini non sono angosciati, ma noi affermiamo che essi celano a se stessi la propria angoscia, che la fuggono; certo, molti uomini credono, quando agiscono, di non impegnare che se stessi e, quando si dice loro: «Ma se tutti facessero così?», alzano le spalle e rispondono: non tutti fanno così. Ma, in verità, ci si deve sempre chiedere: che cosa accadrebbe se tutti facessero altrettanto? E non si sfugge a questo pensiero inquietante che con una specie di malafede. Colui che mente e si scusa dicendo: non tutti fanno così, è qualcuno che si trova a disagio con la propria coscienza, perché il fatto di mentire implica un valore universale attribuito alla menzogna. Anche quando si maschera, l'angoscia appare (29). E questa l'angoscia che Kierkegaard chiamava l'angoscia di Abramo (30).

(28) Angoscia è una delle parole-simbolo della filosofia esistenzialista fin dalle sue origini: basti ricordare che il titolo di una delle più note opere di Kierkegaard è proprio *II concetto dell'angoscia*. Tale concetto ha avuto valenze varie e diverse a seconda dei contesti in cui è stato usato, specialmente in relazione alle convinzioni dei singoli filosofi riguardo all'esistenza di Dio. L'ateo Sartre collega l'angoscia da una parte (cfr. *La nausea*) all'insensatezza e all'insignificanza della vita umana, dall'altra, come accade in queste pagine, alla terribile responsabilità che incombe sull'uomo quando compie le proprie scelte.

(29) Emerge, almeno in parte, in questo contesto, il carattere di denuncia e di provocazione del messaggio sartriano: dinanzi alla responsabilità, dinanzi alla necessità di scegliere, dinanzi all'angoscia a nessuno è permesso, ma neppure possibile, sfuggire. Coloro che credono di potersela cavare a buon mercato, magari rifugiandosi nel conformismo, nella banalità e nella menzogna, prima o poi saranno costretti a fare i conti con la realtà della loro esistenza che non può sottrarsi alla fondamentale e ineludibile inquietudine che le è propria.

(30) Facendo perno sulla figura del biblico patriarca Abramo, Kierkegaard nell'opera *Timore e tremore* del 1843 chiarì l'opposizione esistente tra moralità e fede religiosa: Abramo obbedì al comando di Dio che gli ingiungeva di uccidere il figlio Isacco, venendo meno a qualsiasi codice etico e affidandosi esclusivamente alla fede. Al filosofo danese premeva dimostrare l'assoluta scandalosità e paradossalità dell'atto di fede, che non risponde ad alcuna logica: credere in Dio significa dire un sì non sorretto da giustificazioni razionali. Per la verità, come si è già segnalato in sede di *Introduzione*, Sartre non sembra cogliere appieno lo spessore dell'Abramo kierkegaardiano, che è soprattutto personaggio religioso, ma sicuramente, attraverso il riferimento a lui, può ulteriormente chiarire quale sia la condizione dell'uomo posto sempre dinanzi a scelte, a bivi angosciosi, in una situazione di continua insicurezza dalla quale nulla e nessuno lo potrà mai togliere.

Conoscete la storia. Un angelo ha comandato ad Abramo di sacrificare suo figlio: tutto va bene, se è veramente un angelo quello che è venuto e ha detto: tu sei Abramo, sacrificherai tuo figlio. Ma ciascuno può, anzitutto, domandarsi: è veramente un angelo? Sono io veramente Abramo? Che cosa me lo prova? C'era una pazza che aveva delle allucinazioni: le pareva che qualcuno le parlasse per telefono, che le desse degli ordini. Il medico le chiese: «Ma chi le parla?». Ella rispose: «Lui dice di essere Dio». Ma che cosa le provava che fosse veramente Dio? Se un angelo viene a me, che cosa mi prova che sia un angelo? E se odo delle voci, che cosa mi prova che vengano dal cielo e non dall'inferno, o da un subcosciente o da uno stato patologico? Chi prova che si rivolgano proprio a me? Chi può provare che io sia veramente designato a imporre la mia concezione dell'uomo e la mia scelta all'umanità? Non troverò mai alcuna prova, alcun segno per convincermene.

Se una voce si rivolge a me, sarò sempre io che deciderò che questa voce è la voce dell'angelo: se considero buona una certa azione, sarò io a scegliere di dire che quest'azione è buona piuttosto che cattiva. Nulla mi designa ad essere Abramo, eppure io sono obbligato in ogni istante a compiere degli atti esemplari. Ogni cosa accade come se, per ogni singolo uomo, tutta l'umanità avesse gli occhi fissi su ciò che egli fa e si regolasse su ciò che egli fa. Ed ogni uomo deve dirsi: sono io davvero colui che ha il diritto di operare in modo tale che l'umanità si regoli sui miei atti? E, se non se lo dice, è perché maschera la propria angoscia. Non si tratta qui di un'angoscia che condurrebbe al quietismo, all'inazione. Si tratta di un'angoscia semplice, che tutti coloro che hanno delle responsabilità conoscono bene. Quando, ad esempio, un capo militare si assume la responsabilità di un assalto e manda un certo numero di uomini alla morte, egli sceglie di far ciò e, in sostanza, sceglie da solo. Senza dubbio vi sono ordini che vengono dall'alto, ma essi sono troppo indeterminati ed è necessaria una interpretazione, la quale viene da lui, e da questa interpretazione dipende la vita di dieci, o quattordici, o venti uomini. Egli non può non avere, nella decisione che prende, una certa angoscia. Tutti i capi conoscono questa angoscia. Essa non impedisce loro di agire; al contrario, è la condizione stessa della loro azione, poiché ciò presuppone che essi esaminino attentamente una

pluralità di soluzioni possibili e che, quando ne scelgono una, si rendano conto che essa non ha valore se non in quanto è stata scelta (31).

È questa specie di angoscia che viene messa in luce dall'esistenzialismo; vedremo che si manifesta inoltre come responsabilità diretta di fronte agli altri uomini che coinvolge. Non è una cortina che ci divida dall'azione, ma fa parte dell'azione stessa.

E quando si parla di abbandono (32), espressione cara a Heidegger, intendiamo soltanto che Dio non esiste e che bisogna trarne le conseguenze fino in fondo. L'esistenzialismo si oppone energicamente ad un certo tipo di morale laica che vorrebbe togliere di mezzo Dio con la minima spesa.

Allorché, verso il 1880, alcuni professori francesi (33) tentarono di costituire una morale laica, ragionarono press'a poco così: Dio è un'ipotesi inutile e costosa: eliminiamola; ma è necessario tuttavia, perché ci siano una morale, una società, un mondo civile, che certi valori siano presi sul serio e considerati come esistenti *a priori*; bisogna che sia obbligatorio *a priori* essere onesti, non mentire, non battere la propria donna, fare figli, ecc. ecc.

(31) Come si è già avuto modo di segnalare, a Sartre sta particolarmente a cuore dimostrare che l'angoscia non comporta disimpegno e che, perciò, il suo esistenzialismo non è una dottrina della sfiducia e della rassegnazione. Egli sa che non è facile coniugare pessimismo e azione, angoscia e attività responsabile, ma sa anche che la scommessa decisiva del suo pensiero si gioca proprio su questo versante e insiste nel sottolineare l'inevitabile tonalità di angoscia connessa ad ogni scelta dell'uomo.

(32) Anche questo termine è tipico del vocabolario esistenzialista: per Heidegger sta a indicare la situazione propria dell' *esserci*, dell'uomo che si trova gettato nel mondo, quella situazione che è sotto il segno dell'angoscia, perché l'uomo stesso la subisce senza poterne dare alcuna esauriente spiegazione.

(33) Sartre allude qui ad alcuni esponenti delle correnti positivista e naturalista, i quali, a suo giudizio, tentarono la fallimentare impresa di negare Dio mantenendo però inalterato un certo quadro di valori morali, nella convinzione che tali valori, con la loro vincolante universalità, potessero sussistere nonostante l'ateismo proclamato.

Dobbiamo fare quindi un piccolo lavoro che permetterà di mostrare che quei valori esistono ugualmente, iscritti in un cielo intelligibile, anche se Dio non esiste.

In altre parole — ed è, credo, la tendenza di quel che in Francia si chiama radicalismo — niente muterà se Dio non esiste; ritroveremo le stesse norme di onestà, di progresso, di umanismo e avremo fatto di Dio un'ipotesi obsoleta, che morirà tranquillamente da sola. L'esistenzialista al contrario pensa che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene *a priori* poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: siamo su di un piano su cui ci sono solamente degli uomini (34).

Dostoevskij (35) ha scritto: «Se Dio non esiste tutto è permesso». Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è «abbandonato» perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse (36). Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà.

(34) Per Sartre, la scelta dell'ateismo è particolarmente difficile e drammatica; egli è convinto che non bisogna ignorare o minimizzare le conseguenze di tale scelta: fare a meno di Dio non è cosa semplice e, soprattutto sul piano etico, la sua mancanza comporta l'impossibilità di trovare un punto di riferimento certo, un'unità di misura rispetto alla quale giudicare i comportamenti umani.

(35) Fédor Michajlovic Dostoevskij (1821-1881), oltre che uno fra i maggiori scrittori di tutti i tempi, è stato un notevole pensatore, e i personaggi dei suoi grandi romanzi sono spesso portatori di profonde problematiche filosofiche, prima fra tutte quella religiosa. Egli, come fa qui notare Sartre, comprese benissimo che l'ateismo conduce inevitabilmente verso un totale relativismo etico.

(36) Con questa espressione assai vivace, Sartre spiega quale sia la situazione di chi sa di non poter più fare appello a Dio: disancorato da qualunque certezza trascendente, l'uomo è solo e completamente padrone di sé. Tale situazione non gli permette di trincerarsi dietro alcuna giustificazione che motivi in un senso o in un altro la sua condotta morale, o che possa costituire una sorta di avallo per il suo agire.

Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa (37).

L'esistenzialista non crede alla potenza della passione. Mai penserà che una bella passione è un torrente devastatore che porta fatalmente l'uomo a certe azioni e che quindi vale da scusa. Ritene l'uomo responsabile della passione. L'esistenzialista non penserà neppure che l'uomo può trovare aiuto in un segno dato sulla terra, per orientarlo: pensa invece che l'individuo interpreta da solo il segno a suo piacimento. Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo (38).

Ponge (39) ha detto in un articolo molto bello: «L'uomo è l'avvenire dell'uomo».

(37) Siamo qui in presenza di un'altra fra le più celebri e provocatorie affermazioni sartriane, quella secondo la quale la libertà di cui l'uomo è detentore si identifica con una vera e propria condanna. Coerentemente con le premesse poste e sviluppando via via le varie implicazioni in esse contenute, Sartre mostra in che cosa consista il suo esistenzialismo, nel quale non c'è più posto per Dio, né per dei valori universali e trascendenti, e secondo il quale l'uomo è libero di una libertà che lo angoscia e, al tempo stesso, lo responsabilizza tremendamente.

(38) Giunto a questo punto, Sartre sviluppa, secondo una diversa angolatura, quanto è già venuto a più riprese dicendo, e cioè che, non essendoci più spazio per nessuna certezza universale e garantita dalla presenza di Dio, non potendo più far ricorso a nessuna fede che illumini e guidi la vita degli uomini e le conferisca un senso e un destino, non rimane che costruire di volta in volta la propria esistenza. L'avvenire è nelle mani dell'uomo e in ciò si palesa ancora una volta quel drammatico connubio di libertà e di angoscia, di responsabilità e di solitudine che caratterizza la condizione umana.

(39) Francis Ponge (1899-1988) è stato uno scrittore di un certo successo: fu lo stesso Sartre a proporlo all'attenzione del pubblico e della critica dedicandogli un articolo nel dicembre del 1944. Si caratterizzò per la perfetta padronanza del linguaggio e per una poetica attenta alle realtà materiali.

Perfettamente giusto. Solo che, se s'intende che quell'avvenire è scritto nel cielo e che Dio lo vede, l'affermazione si rivelerebbe falsa perché in tal caso esso non sarebbe più un avvenire. Se s'intende invece che qualsiasi uomo che appare sulla terra ha un avvenire da costruirsi, un avvenire vergine che l'attende, allora siamo d'accordo sul significato della frase.

Ma in tal caso siamo abbandonati. Per darvi un esempio che permetta di comprendere meglio che cosa intendo per abbandono, citerò il caso di un mio allievo, venuto a chiedermi consiglio nelle circostanze seguenti. Nella sua famiglia i rapporti tra il padre e la madre si erano guastati e d'altra parte il padre tendeva a collaborare con i tedeschi; il figlio maggiore era caduto durante l'offensiva germanica del '40, mentre il figlio minore, il mio allievo, giovane dotato di sentimenti un po' primitivi ma generosi, lo voleva vendicare. La madre viveva sola col l'unico figlio rimastole, affranta per il mezzo tradimento del marito e per la fine dell'altro figlio, e vedeva in lui la sola consolazione. Quel giovane in quel momento poteva scegliere tra partire per l'Inghilterra e arruolarsi nelle Forze Francesi di Liberazione — e quindi abbandonare la madre — o restare presso la madre e consolarne l'esistenza. Si rendeva ben conto che la donna viveva solo per lui e che il suo andarsene via — e forse la sua morte — l'avrebbero gettata nella disperazione. Si rendeva anche conto che in fondo, su di un piano concreto, il rimanere con la madre voleva senz'altro dire aiutarla a vivere, mentre la scelta di partire e combattere era un atto il cui risultato poteva essere incerto, perdersi nella sabbia, non servire a niente: per esempio, partendo per l'Inghilterra, passando attraverso la Spagna avrebbe potuto essere preso e tenuto chissà sino a quando in un campo di concentramento spagnolo; poteva giungere in Inghilterra o ad Algeri e finire in un ufficio a riempire dei fogli.

Si trovava quindi di fronte a due tipi di condotta assai differenti: una concreta, immediata, ma che si rivolgeva a un individuo soltanto; un'altra che si rivolgeva a un insieme infinitamente più vasto, a una collettività nazionale, ma che era, per questo fatto stesso, incerta e che poteva interrompersi per strada.

E, nello stesso tempo, egli esitava tra due tipi di morale. Da una parte la morale della simpatia, della devozione individuale; dall'altra, una morale più ampia ma la cui efficacia si poteva discutere. Bisognava scegliere tra le due. Chi poteva aiutarlo a scegliere? (40). La dottrina

cristiana? No. La dottrina cristiana dice: siate caritatevoli, amate il prossimo, sacrificatevi per gli altri, scegliete la via più aspra, ecc. ecc. Ma qual è la via più aspra? Chi amare come «il proprio fratello», la madre o chi combatteva? Qual è l'utilità più grande, quella, vaga, di combattere con tanti altri, o quella, precisa, di aiutare a vivere un essere ben definito? Chi può decidere *a priori*? Nessuno. Nessuna morale precostituita lo può dire. La morale kantiana dice: non trattate mai gli altri come mezzo ma come fine (41). Perfetto: se rimango vicino a mia madre la tratto come fine e non come mezzo, ma, appunto perciò, corro il rischio di trattare come mezzo chi combatte attorno a me; d'altro canto se vado a raggiungere chi combatte lo tratto come fine, ma rischio di trattare come mezzo mia madre.

Se i valori sono vaghi e sempre troppo vasti e indefiniti per il caso concreto e preciso che consideriamo, non ci rimane che affidarci all'istinto. È quanto ha tentato di fare il giovane in questione; quando l'ho visto egli diceva: in fondo quello che conta è il sentimento; dovrei scegliere quello che mi spinge veramente in una certa direzione.

(40) Con questo interrogativo secco e tagliente, Sartre mette bene in luce la drammaticità che caratterizza ogni scelta umana. Svanita qualsiasi certezza collegata all'esistenza di una Verità, nella quale crede chi ha una fede religiosa, ogni scelta diventa estremamente difficile e non più legittimabile in assoluto. Sartre insiste con forza nell'accentuare il carattere di arbitrarietà delle scelte umane: dal momento che la categoria fondamentale dell'esistenza è quella della possibilità, dal momento che non si possono reperire e stabilire parametri oggettivi per indirizzare la propria vita, è necessario accettare che qualsiasi nostro atto comporti una forte componente di drammatica incertezza, un rischio incancellabile.

(41) Sartre ricorda qui la seconda formula dell'imperativo categorico con la quale Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, mette in luce uno degli aspetti fondamentali dell'autentica moralità, quello connesso al riconoscimento del superiore valore dell'uomo rispetto a qualsiasi altra realtà, un valore che non può mai essere messo in secondo piano. Come è noto, Kant fu convinto assertore di un'etica oggettiva fondata sull'universalità della ragione, e Sartre, al contrario, vuol qui dimostrare che i concreti casi della vita escludono la possibilità di ricorrere a criteri morali universali.

e sento d'amare tanto mia madre da sacrificare a lei tutto il resto — il mio desiderio di vendetta, il mio desiderio d'azione, il mio desiderio d'avventure — rimango presso di lei. Se sento quell'amore insufficiente, parto.

Ma come si può determinare il valore di un sentimento? Che cosa determinava il valore del suo sentimento per la madre? Proprio il fatto che egli restava per lei. Io posso dire: amo abbastanza quel mio amico da sacrificargli quella somma di denaro; ma non posso dirlo che quando l'ho fatto. Io posso dire: amo abbastanza mia madre da restare con lei, se sono rimasto con lei. Non posso determinare il valore del mio affetto se non quando ho fatto appunto un atto che lo convalidi e lo definisca. Ora, non appena chiedo a quel sentimento di giustificare il mio atto, mi trovo avvolto in un circolo vizioso (42).

D'altra parte Gide (43) ha detto molto bene che un sentimento che si finga o un sentimento che si viva sono due cose pressoché indiscernibili: decidere che amo mia madre restando presso di lei o recitare una commedia che mi farà ugualmente restarle vicino, è un po' la stessa cosa.

In altre parole il sentimento si forma con gli atti che si compiono: non posso quindi consultarlo perché mi serva da guida.

Questo vuol dire che non posso né cercare in me lo stato autentico che mi spingerà ad operare, né chiedere ad una morale i concetti che mi permetteranno di operare. Almeno, direte voi, quel giovane è andato da un professore per chiedergli consiglio.

(42) Per accentuare ancora la problematicità di ogni scelta e la drammaticità dell'esistenza, Sartre cerca di mostrare che neppure il sentimento, al quale per altro spesso ci si affida per orientare la nostra vita morale, può realmente offrire una base oggettiva per giudicare i vari comportamenti.

(43) André Gide (1869-1951) fu una personalità assai complessa. Educato al calvinismo, si distaccò poi in maniera radicale da ogni fede religiosa e nelle sue opere finì per sostenere convinzioni estreme circa la liceità di qualsiasi piacere, contro ogni norma socialmente accettata. Scrittore di notevole talento, capace di analizzare i recessi più nascosti e inquietanti dell'animo umano, ricevette il premio Nobel nel 1947. La sua figura e la sua opera esercitarono una forte influenza non soltanto in ambito letterario, e significativa fu la traccia da lui lasciata nel costume di varie generazioni, anche in collegamento con alcune idee tipiche dell' 'esistenzialismo.

Ma se voi cercate consiglio, ad esempio, da un prete, nello scegliere quel prete voi sapete già, in fondo, più o meno, quello che vi consiglierà. In altre parole, scegliere il consigliere è ancora impegnare se stessi. La prova è che, se siete cristiani, penserete di consultare un prete. Ma ci sono preti «collaborazionisti», preti «attendisti», preti della Resistenza(44) Quale scegliere? E se un giovane sceglie un prete della Resistenza o un prete collaborazionista, ha già deciso il genere di consiglio che riceverà. Così, venendomi a trovare, quel giovane conosceva la risposta che gli avrei dato, e io stesso non potevo dargliene altra: tu sei libero, scegli, cioè inventa. Nessuna morale generale ti può indicare ciò che è da fare, non vi sono segni pregiudiziali nel mondo (45). I cattolici risponderanno: ma ci sono dei segni. Ammettiamolo pure; in ogni caso, però, io solo scelgo il senso che essi hanno.

Ho conosciuto, mentre ero prigioniero, un uomo notevole, gesuita; era entrato nell'Ordine dei gesuiti in questo modo: aveva subito prove piuttosto dure; quando era bambino suo padre era morto, lasciandolo in povertà, ed egli era entrato con una borsa di studio in un istituto religioso, dove gli facevano sentire in ogni momento che era stato accolto per carità; in seguito, non era riuscito ad ottenere alcuna di quelle distinzioni onorifiche che piacciono ai ragazzi; verso i diciotto anni aveva subito una disavventura sentimentale; infine, a ventidue anni, cosa

(44) Sartre fa qui riferimento ai diversi atteggiamenti tenuti dal clero nel periodo della seconda guerra mondiale, soprattutto nei confronti dei nazisti che occuparono la Francia. È noto che quelli furono frangenti estremamente difficili e spesso tragici, nei quali ogni scelta e ogni presa di posizione comportavano conseguenze drammatiche e dirompenti: si trattò di situazioni così complesse e delicate che meglio di altre misero in luce il senso di angoscia che contraddistingue la condizione dell'uomo, e non casualmente Sartre le porta a esempio in questo contesto.

(45) Sartre continua a dimostrare, usando di volta in volta argomentazioni ed esemplificazioni diverse, uno dei punti-cardine della sua concezione, quello che consiste nel negare l'esistenza e la possibilità di una morale certa e universale alla quale attenersi e dalla quale farsi guidare nella propria condotta. Anche i cosiddetti segni, nei quali i credenti ritengono di scorgere le indicazioni della divina volontà, non possono costituire una sorta di orientamento sicuro: essi — dice Sartre — devono essere interpretati e nel momento dell'interpretazione riemerge tutto lo spessore della libertà e della discrezionalità di colui che quei segni interpreta.

assai puerile, ma che fu la goccia che fece traboccare il vaso, era stato scartato alla leva. Questo giovane poteva, dunque, considerarsi fallito in tutto; era un segno, ma un segno di che cosa? Poteva rifugiarsi nell'amarezza o nella disperazione; giudicò invece, molto abilmente per lui, esser quello il segno che egli non era fatto per i trionfi secolari e che solo i trionfi della religione, della santità, della fede gli erano accessibili. Vide dunque in questo una parola di Dio ed entrò nell'Ordine. Chi non vede che l'interpretazione del significato di quel segno è stata data da lui e solo da lui? Avrebbe potuto trarre altre conclusioni da questa serie di insuccessi: per esempio, che era meglio diventare carpentiere o rivoluzionario. L'intera responsabilità dell'interpretazione è dunque sua. L'abbandono implica che scegliamo noi stessi il nostro essere. L'abbandono va di pari passo con l'angoscia.

Quanto alla disperazione, questa parola ha un senso estremamente semplice. Essa vuol dire che noi ci limiteremo a far assegnamento su ciò che dipende dalla nostra volontà o sull'insieme delle probabilità che rendono la nostra azione possibile (46). Quando si vuole qualche cosa, ci sono sempre degli elementi probabili. Io posso fare assegnamento sulla venuta di un amico. Questo amico verrà in treno o in tram; ciò suppone che il treno arrivi all'ora indicata e che il tram non esca dalle rotaie. Io rimango nel dominio delle possibilità; ma si tratta di fare assegnamento sulle cose possibili soltanto nella stretta misura in cui queste sono implicate dal nostro agire. Dal momento in cui le possibilità che io considero non sono rigorosamente coinvolte nella mia azione, non me ne devo più curare, perché nessun Dio, nessun destino può adattare il mondo e i suoi «possibili» alla mia volontà. In sostanza quando Descartes diceva: «vincere piuttosto se stesso che il mondo», voleva dire la medesima cosa: agire senza speranza (47).

(46) Anche il concetto di disperazione è tipico della filosofia esistenzialista. Con esso, Kierkegaard indica il dramma continuo che vive l'individuo che non riesce mai a trovare una piena realizzazione interiore e un pieno equilibrio, proprio perché ogni uomo è pur sempre possibilità mai completamente risolta. Sartre collega il sentimento della disperazione proprio al concetto di possibilità, che esclude la padronanza completa dell'uomo sul proprio destino.

(47) Tra le massime che Cartesio aveva individuato nella sua morale provvisoria enunciata fin dal *Discorso sul metodo*, si trova anche quella a cui fa riferimento Sartre che, tuttavia, non sembra interpretarla secondo canoni autenticamente cartesiani. A Sartre sta a cuore dire che l'uomo non può fare affidamento su nessuna certezza e su nessuna speranza e che è altresì necessario accettare virilmente tale situazione, senza rimpianti o illusioni.

I marxisti, ai quali ho parlato, mi rispondono: «Lei può, nella sua azione, che sarà, evidentemente, limitata dalla morte, contare sull'appoggio degli altri. Ciò significa fare assegnamento da un lato su quello che gli altri faranno altrove, in Cina, in Russia, per aiutarla, e dall'altro lato su quello che faranno più tardi, dopo la sua morte, per riprendere l'azione e portarla verso il suo compimento, che sarà la rivoluzione. Lei deve anche confidare in questo, altrimenti lei non è morale».

Io rispondo, prima di tutto, che farò sempre assegnamento sui compagni di lotta, nella misura in cui questi compagni sono impegnati con me in una lotta concreta e comune, nell'unità di un partito o di un raggruppamento che io posso, più o meno, controllare, nel quale io sia cioè militante e del quale conosca ad ogni istante i movimenti. In tal caso, far conto sull'unità e sulla volontà del proprio partito è, esattamente, come far conto che il treno arrivi in orario e che il tram non deragli.

Ma non posso fare assegnamento su uomini che non conosco, fondandomi sulla bontà umana o sull'interesse dell'uomo per il bene della società, dato che l'uomo è libero e che non c'è natura umana su cui io possa fondarmi (48). Non so che cosa diverrà la rivoluzione russa; posso ammirarla e portarla ad esempio nella misura in cui oggi essa mi prova che il proletariato ha in Russia una importanza che non ha in alcun'altra nazione. Ma io non posso affermare che essa condurrà ineluttabilmente al trionfo del proletariato: mi devo limitare a quello che vedo; non posso esser sicuro che i compagni di lotta riprenderanno la mia opera dopo la mia morte per portarla a un massimo di perfezione, dato che questi uomini sono liberi e decideranno liberamente quello che sarà l'uomo; domani, dopo la mia morte, alcuni uomini possono decidere di ristabilire il fascismo e gli altri possono essere abbastanza vili e sprovveduti da

(48) Volendo rispondere a critiche provenienti da ambienti marxisti, Sartre radicalizza le sue argomentazioni fino a sostenere che anche per quanto concerne la solidarietà di uomini che si riconoscono in un medesimo progetto politico, nulla vi è di certo. Non esiste alcuna sicurezza di riuscire a realizzare un'azione comune con altri uomini e, tanto meno, di portarla al successo. Sartre sostiene ciò in perfetta coerenza con tutto il discorso sin qui sviluppato, secondo il quale per l'uomo non è più possibile fare affidamento su valori, verità e certezze eterne e universali che possano confortarlo e rassicurarli.

lasciarli fare; in quel momento il fascismo sarà la verità umana, e tanto peggio per noi; in realtà, le cose saranno come l'uomo avrà deciso che siano.

Significa forse questo che io devo abbandonarmi al quietismo? No (49). Prima io mi devo impegnare, poi devo operare secondo la vecchia formula: «Non c'è bisogno di sperare per agire». Questo non vuol dire che io non debba appartenere a un partito, ma che sarò senza illusioni e che farò ciò che posso. Poniamo ad esempio che mi domandi: «Arriveremo alla collettivizzazione vera e propria?», ebbene, non ne so nulla: so soltanto che farò tutto quello che sarà in mio potere perché ci si arrivi: a parte questo, non posso contare su niente.

Il quietismo è l'atteggiamento di coloro che dicono: gli altri possono fare ciò che io non posso fare. La dottrina che vi presento è proprio l'opposto del quietismo, perché essa dice: non c'è realtà che nell'azione. Essa va ancora più lontano, perché aggiunge: l'uomo non è niente altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si realizza; non è, dunque, niente altro che l'insieme dei suoi atti, niente altro che la sua vita (50).

Dopo di che possiamo comprendere perché la nostra dottrina faccia orrore a un certo numero di persone. Perché, spesso, esse hanno un solo modo di sopportare la loro miseria, ed è di pensare: «Le circostanze sono state contro di me, io valevo molto

(49) Siamo qui in presenza di un altro punto cruciale del pensiero sartriano: la decisa negazione che ateismo, abbandono, angoscia, disperazione eccetera conducano all'inazione e al disimpegno. Al contrario, si tratta di agire con grande impegno, ma senza alcuna illusione e senza alcuna sicurezza circa i risultati che si potranno ottenere.

(50) Viene qui sviluppato da Sartre un altro importante ragionamento riguardante il significato e il valore da attribuire all'agire umano. Non soltanto le teorie esistenzialiste non invitano al quietismo, ma addirittura vogliono convincerci del fatto che l'uomo si identifica con i suoi atti, con le sue azioni, con il concreto progetto della sua stessa vita. Proprio attraverso questa radicale responsabilizzazione di ogni uomo, rendendo ciascuno protagonista assoluto della propria esistenza, la filosofia sartriana rigetta l'atteggiamento comodamente autoassolutorio di chi tenta di deresponsabilizzarsi e cerca giustificazioni nelle circostanze esteriori per spiegare i propri insuccessi e le proprie manchevolezze.

di più di quello che sono stato; è vero, non ho avuto grandi amori, grandi amicizie, ma questo è avvenuto perché non ho incontrato un uomo o una donna che ne fossero degni; non ho scritto ottimi libri, perché me ne è mancato l'agio; non ho avuto figli a cui dedicarmi, perché non ho trovato l'uomo con il quale avrei potuto costruire la mia vita. È rimasta, dunque, in me, non usata eppure vitale, una quantità di disposizioni, di inclinazioni, di possibilità, che mi danno un valore che la semplice serie dei miei atti non permette di misurare».

Ora, in realtà, per l'esistenzialista non c'è amore all'infuori di quello che si realizza, non c'è possibilità d'amore all'infuori di quella che si manifesta in un amore; non c'è genio all'infuori di quello che si esprime in opere d'arte: il genio di Proust (51) è l'opera globale di Proust, il genio di Racine (52) è la serie delle sue tragedie: fuori di queste non c'è niente; perché attribuire a Racine la possibilità di scrivere una nuova tragedia se non l'ha scritta? Un uomo s'impegna nella propria vita, disegna il proprio volto e, fuori di questo volto, non c'è niente. Evidentemente questa idea può parer dura a qualcuno che non è riuscito nella vita. Ma, d'altra parte, essa dispone gli animi a comprendere che soltanto la realtà vale; che i sogni, le attese, le speranze permettono soltanto di definire un uomo come un sogno deluso, come una speranza mancata, come un'attesa inutile; cioè di definirlo negativamente e non positivamente (53).

(51) Marcel Proust (1871-1922), autore del celeberrimo ciclo di romanzi *Alla ricerca del tempo perduto*, è uno dei grandissimi protagonisti della letteratura contemporanea. Rinnovò profondamente lo stile narrativo e la sua opera contiene pure importanti elementi collegabili con la riflessione filosofica, in specie per ciò che concerne le delicate tematiche del tempo e della memoria.

(52) Jean Racine (1639-1699) fu un grande poeta tragico, capace di rappresentare, attraverso uno stile splendido, le più cupe tragedie dell'umanità. Considerato da alcuni il maggiore lirico della letteratura francese, seppe narrare con grazia linguistica straordinaria i drammi del destino, delle passioni e delle miserie umane.

(53) Proseguendo nel suo ragionamento teso a dimostrare che l'esistenzialismo non è una dottrina che conduce a una sorta di quietismo pessimistico, Sartre sostiene che proprio rinunciando a coltivare illusioni su ciò che la sua vita avrebbe potuto essere e non è stata, l'uomo mette da parte le frustrazioni e le vane aspettative. Sartre potrà dunque definire ottimistica la sua concezione, rovesciando completamente il segno delle accuse che gli venivano mosse.

Tuttavia, quando si dice: «tu non sei altro che la tua vita», questo non implica che l'artista sarà giudicato unicamente in base alle sue opere d'arte: mille altre cose contribuiscono egualmente a definirlo.

Noi vogliamo dire che un uomo non è altro che una serie di iniziative, che egli è la somma, l'organizzazione, l'insieme delle relazioni che costituiscono queste iniziative.

In queste condizioni, ciò che ci viene rimproverato non è, in fondo, il nostro pessimismo, ma un rigore ottimista. Se la gente ci rimprovera i nostri romanzi, nei quali descriviamo degli uomini fiacchi, deboli, vili e, talvolta, veramente malvagi, non è solo perché questi uomini siano fiacchi, deboli, vili o malvagi: perché se, come Zola, noi affermassimo che sono così a causa di mali ereditari, dell'influenza dell'ambiente o della società, in virtù di un determinismo organico o psicologico, la gente sarebbe rassicurata e direbbe: ecco, noi siamo così, nessuno può farci niente. Ma l'esistenzialista quando descrive un vile, dice che questo vile è responsabile della sua viltà. Questo vile non è così per il fatto che ha un

cuore, un polmone o un cervello vile; non è così in base ad una particolare organizzazione fisiologica: è così perché coi suoi atti si è dato la forma di un vile. Non c'è temperamento vile: ci sono temperamenti nervosi, c'è il «sangue povero», come dice la brava gente, ci sono temperamenti ricchi, ma l'uomo che ha un sangue povero non è vile per questo, perché ciò che fa la viltà è l'atto di rinunciare o di cedere; un temperamento non è un atto, il vile è definito tale in base all'atto che ha compiuto. La gente ha una oscura sensazione e prova orrore per il fatto che il vile che presentiamo sia colpevole d'esser vile. La gente vuole che si nasca o vili o eroi. Uno dei rimproveri che si rivolgono più spesso a *Le vie della libertà* (54) si esprime così: ma, alla fine, di questi uomini così deboli come potrete fare degli eroi? Questa obiezione muove piuttosto al riso, perché suppone che eroi si nasca. E, in realtà, è quello che la gente desidera pensare: se nascete vili, sarete del tutto tranquilli, voi non ne avete alcuna colpa, sarete vili per tutta la vita, qualunque cosa facciate; se nascete eroi, sarete pure del tutto tranquilli, sarete eroi per tutta la vita, berrete come un eroe, mangerete come un eroe.

(54) Si tratta di un ciclo di romanzi pubblicati dallo stesso Sartre tra il 1945 e il 1946, i cui personaggi e situazioni spesso ben rappresentano idee e convinzioni che ritroviamo anche nella sua produzione filosofica, in sintonia con la scelta da lui operata di affidare i propri messaggi alle più diverse forme espressive.

L'esistenzialista, invece, dice che il vile si fa vile, che l'eroe si fa eroe; c'è sempre una possibilità per il vile di non essere più vile e per l'eroe di cessare d'essere un eroe. Quello che conta è l'impegno totale, e non sono un caso particolare, un'azione particolare a impegnarvi totalmente (55).

Così abbiamo risposto, credo, ad alcuni rimproveri riguardanti l'esistenzialismo. Appare chiaro che non lo si può considerare come una filosofia del quietismo, dato che definisce l'uomo in base all'azione, né come una descrizione pessimista dell'uomo: non c'è anzi dottrina più ottimista, perché il destino dell'uomo è nell'uomo stesso; né come un tentativo di scoraggiare l'uomo distogliendolo dall'operare, perché l'esistenzialismo gli dice che non si può riporre speranza se non nell'agire e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione. Di conseguenza, su questo piano, noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno. Senonché ci si rimprovera anche, muovendo da qualcuno di questi concetti, di murare l'uomo nella sua soggettività individuale. Anche qui ci si capisce molto male.

Il nostro punto di partenza è in effetti la soggettività dell'individuo, e questo per ragioni strettamente filosofiche. Non perché siamo borghesi, ma perché vogliamo una dottrina fondata sulla verità e non un complesso di belle teorie piene di speranza, ma senza un fondamento reale. Non vi può essere, all'inizio, altra verità che questa: *io penso, dunque sono*. Questa è la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa. Ogni teoria che considera l'uomo fuori dal momento nel quale egli raggiunge se stesso è, anzitutto, una teoria che sopprime la verità, perché, fuori del «cogito» cartesiano, tutti gli oggetti sono soltanto probabili; ed una dottrina di probabilità, che non sia sostenuta da una verità, affonda nel nulla. Per definire il probabile, bisogna possedere il vero. Dunque, perché ci sia una qualunque verità, occorre una verità assoluta; e questa è

(55) Sartre richiama l'attenzione sul fatto che ciò che risulta veramente importante non sono determinati atti particolari o gesti singoli, bensì la scelta fondamentale e il progetto globale che ognuno fa in merito alla propria vita.

semplice, facile a raggiungersi, può essere compresa da tutti e consiste nel cogliere se stessi senza intermediario ⁽⁵⁶⁾.

E poi, questa teoria è la sola che dia una dignità all'uomo, è la sola che non faccia di lui un oggetto. Ogni materialismo ha per effetto di considerare gli uomini, compreso il materialista stesso, come oggetti, cioè come una somma di reazioni determinate che nulla distingue dalla somma delle qualità e dei fenomeni che formano un tavolo, o una sedia, o una pietra. Noi vogliamo istituire per l'appunto il regno umano come un insieme di valori distinti dal regno materiale (57). Ma la soggettività che raggiungiamo a titolo di verità non è una soggettività rigorosamente individuale, dato che abbiamo dimostrato che nel «cogito» non si scopre soltanto se stessi, ma anche gli altri. Con l'«io penso», contrariamente alla filosofia di Descartes, contrariamente alla filosofia di Kant, noi raggiungiamo noi stessi di fronte *all'altro* e *l'altro* è tanto certo per noi quanto noi siamo certi di noi medesimi. In questo modo l'uomo, che coglie se stesso direttamente col «cogito», scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso), se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite *l'altro*. *L'altro* è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me. In queste condizioni, la scoperta della mia intimità mi rivela, nello stesso tempo, *l'altro* come una libertà posta di fronte a me, la quale pensa e vuole soltanto per me o contro di me.

(56) È noto che il *cogito* cartesiano costituisce una delle fondamentali svolte della storia del pensiero e, a giudizio di molti, esso rappresenta il vero e proprio inizio della filosofia moderna. Sartre lo recupera appieno e lo considera l'unico principio veramente basilare dal quale poter prendere le mosse per qualsiasi discorso sull'uomo. È soltanto fondandosi sull'autoevidenza del soggetto pensante che si può sviluppare qualunque riflessione sull'uomo: in questo senso è da intendersi la concezione sartriana della soggettività, considerata filosoficamente l'unico punto di partenza possibile di ogni speculazione.

(57) Il rifiuto del materialismo qui operato da Sartre nasce dalla volontà di salvaguardare appieno la libertà dell'uomo che, qualora venisse del tutto assimilato alle realtà del mondo fisico, perderebbe la sua capacità di scelta responsabile e finirebbe sotto il dominio del determinismo proprio degli eventi naturali.

Così scopriamo subito un mondo che chiameremo l'intersoggettività, ed è in questo mondo che l'uomo decide di ciò che egli è e di ciò che sono gli altri (58).

Inoltre, se è impossibile trovare in ciascun uomo una essenza universale, che sarebbe la natura umana, esiste però una universalità umana di *condizione*. Non a caso i pensatori d'oggi parlano più volentieri della condizione dell'uomo che non della sua natura. Per condizione essi intendono, con maggiore o minore chiarezza, l'insieme dei *limiti a priori* che delineano la situazione fondamentale dell'uomo nell'universo (59). Le condizioni storiche variano: l'uomo può nascere schiavo in una società pagana, o signore feudale, o proletario. Ma non varia per lui la necessità d'essere nel mondo, di lavorarvi, di esistere in mezzo ad altri, di essere mortale. I limiti non sono né soggettivi né oggettivi, o, piuttosto, essi hanno un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo. Sono oggettivi, perché si incontrano dappertutto e sono dappertutto riconoscibili; soggettivi, perché sono *vissuti* e non sono nulla se l'uomo non li vive, cioè se non si determina liberamente nella propria esistenza in relazione ad essi. E, benché i progetti possano essere diversi, nessuno potrà riuscirci del tutto estraneo, perché essi si presentano tutti come un tentativo di superare quei limiti, o di farli arretrare, o di negarli, o di adattarvisi. Di conseguenza, ogni progetto, per quanto individuale esso sia, ha un valore universale. Ogni progetto, anche quello d'un cinese, di un indiano o d'un negro, può essere compreso da un europeo. Esso può essere compreso: questo vuol dire che l'europeo del 1945 può

(58) Riecheggiando considerazioni espresse ne *L'essere e il nulla*, Sartre si preoccupa di superare la critica di chi gli rimproverava di essere pervenuto a una forma di esasperato individualismo: la scoperta di sé, ottenuta grazie al *cogito*, diventa subito scoperta dell'altro, e la soggettività richiama immediatamente l'intersoggettività. In ciò — a giudizio di Sartre — sta la differenza tra la sua concezione e quella cartesiano-kantiana, che gli appare contraddistinta da una forte carica di soggettivismo individualistico.

(59) Qui Sartre opera una distinzione fra natura (che richiama alla mente la presenza di un'essenza universale) e condizione (che fa pensare piuttosto a una serie di situazioni che concorrono a determinare la vita concreta) dell'uomo. Sartre, che aveva già decisamente negato l'esistenza della cosiddetta natura umana, passa ora a delucidare il concetto di condizione umana, che egli definisce come l'insieme dei limiti oggettivi che caratterizzano la vita di ogni individuo.

comportarsi, rispetto a una situazione che lo condiziona, nello stesso modo, e che può rifare in sé il progetto del cinese, dell'indiano o dell'africano.

Esiste una universalità di ogni progetto, nel senso che ogni progetto è comprensibile da ogni uomo. Ciò non significa per nulla che il progetto definisca l'uomo per sempre, ma che esso può essere ritrovato. Esiste sempre una maniera di comprendere l'idiota, il bambino, il primitivo o lo straniero, purché si abbiano informazioni sufficienti. In questo senso possiamo dire che c'è una universalità dell'uomo; ma essa non è data, essa è perpetuamente costruita. Io costruisco l'universale scegliendomi, lo costruisco comprendendo il progetto di ogni altro uomo, di qualunque epoca egli sia (60). Questo assoluto della scelta non sopprime la relatività di ciascuna epoca. All'esistenzialismo preme di mostrare il legame tra il carattere assoluto del libero impegno — mediante cui ogni uomo si realizza realizzando un tipo di umanità: impegno sempre comprensibile in qualunque epoca ed a qualunque persona — e la relatività del complesso culturale che può risultare da una simile scelta. Bisogna mettere in rilievo, insieme, e la relatività del cartesianesimo e il carattere assoluto dell'impegno cartesiano. In questo senso si può dire, se volete, che ciascuno di noi fa l'assoluto, respirando, mangiando, dormendo ed operando in qualsiasi maniera. Non c'è alcuna differenza tra essere liberamente, essere come progetto, come esistenza che sceglie la propria essenza, ed essere assoluto; e non c'è alcuna differenza tra essere un assoluto localizzato nel tempo — cioè che si è localizzato nella storia — ed essere comprensibile universalmente (61).

(60) Ormai è chiaro che secondo Sartre ciò che costituisce l'uomo non è una presunta essenza o natura universale, bensì il progetto che egli fa sulla sua vita. È nella necessità della scelta di tale progetto che si coglie l'universalità dell'uomo di ogni tempo e di ogni latitudine, un'universalità che non "è" ma "si fa": ed è proprio per questo motivo, perché tale universalità non "è" ma "si fa", che essa non è in contrasto col fatto che ciascuna situazione storica concreta è frutto di fatti ed elementi contingenti.

(62) È interessante notare come in Sartre l'assoluto non sia più quella realtà a cui una certa tradizione filosofica attribuiva i caratteri di indipendenza e libertà da ogni rapporto e legame e di universalità: esso ormai viene a coincidere con la scelta e con l'impegno di ogni uomo storicamente determinato. È altresì opportuno sottolineare come tale concezione sartriana dell'assoluto tenti di coniugare particolarità e universalità, absolutezza, appunto, e temporalità.

Questo non risponde del tutto all'obiezione di soggettivismo. Infatti questa obiezione prende ancora molte forme. La prima è la seguente: allora voi — ci vien detto — potete fare tutto ciò che volete, e quest'affermazione viene espressa in diversi modi. Anzitutto ci si accusa d'anarchia; poi si sostiene: voi non potete giudicare gli altri, perché non c'è ragione di preferire un progetto ad un altro; infine ci si può dire: tutto è gratuito in ciò che scegliete, voi date con una mano ciò che fingete di ricevere con l'altra. Queste tre obiezioni non sono molto serie. La prima obiezione — voi potete scegliere qualunque cosa — non è esatta. La scelta è possibile in un certo senso, ma ciò che non è assolutamente possibile è non scegliere. Io posso sempre scegliere, ma devo sapere che, se non scelgo, io scelgo comunque. Questo, sebbene appaia strettamente formale, ha una grandissima importanza per limitare la fantasia e il capriccio. Se è vero che di fronte ad una situazione — per esempio, la situazione che fa di me un essere sessuato che può avere rapporti con un essere dell'altro sesso, che può avere dei figli — io sono obbligato a scegliere un atteggiamento e che, in ogni modo, io porto la responsabilità di una scelta che, impegnandomi, impegna anche l'intera umanità, anche se nessun valore *a priori* determina la mia scelta, questo non ha nulla a che vedere col capriccio; e se si crede di trovare qui la teoria gideana dell'atto gratuito, è perché non si riesce a scorgere l'enorme differenza che passa tra questa dottrina e quella di Gide. Gide non sa che cosa sia una situazione; egli agisce per semplice capriccio. Per noi, al contrario, l'uomo si trova in una situazione organizzata, nella quale egli stesso è impegnato; egli impegna con la sua scelta l'umanità intera e non può evitare di scegliere: resterà casto o si sposerà senza aver figli, o si sposerà e avrà dei figli. In ogni modo, qualunque cosa faccia, è impossibile che non prenda una intera responsabilità di fronte a questo problema. Senza dubbio sceglie senza riferirsi a valori prestabiliti, ma è ingiusto tacciarlo di capricciosità (62).

(62) Sartre ribadisce che la scelta di cui parla non è minimamente avvicinabile al capriccio e all'atto puramente gratuito, dal momento che essa è intrisa di responsabilità e va a coniugarsi con un impegno che, come sappiamo, riguarda non soltanto il soggetto, ma anche l'intera umanità. Sartre inoltre, a differenza di Gide, insiste sull'importanza dei fattori storici rispetto alle scelte operate dall'uomo e sottolinea il fatto che l'esistenzialista sa che ciascun atto finirà necessariamente con l'avere conseguenze su tutto e per tutti. L'uomo vive entro determinate coordinate storiche, in una ben precisa situazione, e ciò che fa interagisce inevitabilmente con esse, ne è condizionato e le condiziona: ciò esclude la pura gratuità e il capriccio, che niente hanno a che fare con l'atteggiamento esistenzialista.

Diciamo, piuttosto, che bisogna paragonare la scelta morale alla costruzione di/ un'opera d'arte. E qui è necessario fermarci allo scopo di precisare che non si tratta di una morale estetica, perché i nostri avversari sono così in malafede che ci rimproverano anche questo. L'esempio che ho scelto non è che un paragone. Messo in chiaro questo, si è mai rimproverato a un artista che fa un quadro di non ispirarsi a regole stabilite *a priori*? Gli si è mai detto il quadro che deve fare? E chiaro che non c'è un quadro determinato da fare, che l'artista si impegna nella costruzione del suo quadro e che il quadro da fare è precisamente il quadro che egli avrà fatto; è chiaro che non ci sono valori estetici *a priori*, ma che ci sono valori che si colgono in seguito, nell'armonia del quadro, nei rapporti che ci sono tra la volontà creatrice e il risultato. Nessuno può dire quello che sarà la pittura di domani; non si può giudicare la pittura che quando essa è compiuta. Quale rapporto ha tutto questo con la morale? Noi siamo nella stessa situazione creatrice. Non parliamo mai della gratuità di un'opera d'arte. Quando parliamo di una tela di Picasso (63), non diciamo mai che è gratuita; comprendiamo benissimo che l'artista si è formato, così come è, nello stesso tempo in cui dipingeva e che l'insieme della sua opera fa corpo unico con la sua vita.

Lo stesso accade nell'ordine morale. L'arte e la morale hanno in comune la creazione e l'invenzione. Non possiamo decidere *a priori* su ciò che si deve fare. Credo di averlo mostrato a sufficienza, parlando del caso di quell'allievo che venne a visitarmi e che poteva rivolgersi a tutte le morali — kantiana od altre — senza trovarvi alcuna indicazione; egli era obbligato a inventare da sé la propria morale. Non diremo mai che quest'uomo — che può aver scelto di restare con sua madre, prendendo come fondamento morale i sentimenti, l'azione individuale e la carità concreta, o di andarsene in Inghilterra, preferendo il sacrificio — abbia compiuto un scelta gratuita.

L'uomo si fa; non è qualcosa di bell'e fatto in partenza; egli si fa scegliendo la propria morale, e la pressione delle circostanze è tale che non può non sceglierne una. Noi non definiamo l'uomo che in relazione a un impegno.

(⁶³) Pablo Picasso (1881-1973) è considerato uno dei maggiori pittori del XX secolo e ha goduto di una grandissima fama che ne ha fatto una delle figure mitiche dell'arte del nostro tempo.

E dunque assurdo rimproverarci la gratuità della scelta (64).

Ci vien detto inoltre: voi non potete giudicare gli altri (65). Questo è vero da un lato e falso dall'altro. È vero nel senso che, ogni qualvolta l'uomo sceglie il suo impegno e il suo progetto in piena sincerità e lucidità, qualunque sia questo progetto, è impossibile preferirgliene un altro; è vero nel senso che noi non crediamo al progresso. Il progresso è un miglioramento; ma l'uomo è sempre lo stesso di fronte a una situazione che muta e la scelta è sempre una scelta nell'ambito di una situazione (66). Il problema morale non è cambiato da quando si poteva scegliere, ad esempio, tra gli schiavisti e gli anti-schiavisti durante la Guerra di Secessione, all'epoca presente, nella quale si può scegliere tra il M.R.P. (67) e i comunisti. Eppure si può giudicare, perché, come ho detto, si sceglie al cospetto degli altri e ci si sceglie al cospetto degli altri.

(64) Sartre chiarisce che l'etica degli esistenzialisti non è di tipo estetico, tale cioè da attribuire ai valori estetici un primato nella vita e nei comportamenti concreti. Egli ritiene piuttosto di poter paragonare la morale alla realizzazione di un'opera d'arte di cui si conoscono i tratti soltanto dopo che è stata realizzata e per la cui creazione l'artista non ha modelli precostituiti ai quali rifarsi. A giudizio di Sartre, arte e morale appartengono al regno dell'invenzione, di ciò che si fa via via e che non è dato una volta per tutte, ma non sono frutto di capriccio immotivato o di pura gratuità.

(65) È comprensibile che, dinanzi alle affermazioni di Sartre circa l'inesistenza di valori assoluti capaci di guidare oggettivamente il comportamento degli uomini, lo si potesse accusare di relativismo e perciò di non essere in grado di emettere alcun giudizio sulle scelte e le azioni altrui.

(66) In quanto sceglie in maniera libera e responsabile, in quanto progetta un impegno esistenziale, l'uomo, secondo Sartre, non può né deve essere giudicato: ogni situazione storica ha posto da sempre gli uomini di fronte a scelte decisive e per sempre essi si troveranno in questa situazione. In tal senso, si può sostenere che non esiste il progresso, perché l'esistenza del rapporto tra situazione e scelta è un dato che non scomparirà mai dall'orizzonte dell'umanità.

(67) Tale sigla indica il Movimento Repubblicano Popolare, partito di ispirazione cattolica. Tra i suoi maggiori leaders ebbe George Bidault, protagonista della resistenza al nazismo e poi ispiratore e guida della politica estera francese nel dopoguerra. Il Movimento finì poi per confluire nella compagine del generale De Gaulle.

Si può giudicare anzitutto (e questo non è forse un giudizio di valore, ma piuttosto un giudizio logico) che alcune scelte sono fondate sull'errore e altre sulla verità.

Si può giudicare un uomo dicendo che è in malafede. Se abbiamo definito la condizione dell'uomo come una libera scelta, senza scuse e senza aiuti, chiunque si rifugi dietro la scusa delle sue passioni, chiunque inventi un determinismo è un uomo in malafede.

Si obietterà: ma perché non potrebbe scegliersi in malafede? Io rispondo che non devo giudicarlo moralmente, ma che definisco la sua malafede un errore. Qui non si può sfuggire a un giudizio di verità. La malafede è, evidentemente, una menzogna, perché essa dissimula la totale libertà dell'impegno (68).

Nello stesso ordine di idee, io dirò che c'è malafede anche se scelgo di affermare che certi valori esistono prima di me; io sono in contraddizione con me stesso se, a un tempo, li voglio e dichiaro che essi si impongono a me. Mi si può ribattere: e se io voglio essere in malafede? Rispondo: non c'è alcuna ragione perché non lo siate, ma io affermo che lo siete e che l'atteggiamento di stretta coerenza è l'atteggiamento della buona fede. E, inoltre, posso dare un giudizio morale. Allorché dico che la libertà in ogni circostanza concreta non può avere altro scopo che di volere se stessa, una volta che l'uomo abbia riconosciuto che egli pone dei valori — nell'abbandono —, egli stesso non può più volere che una cosa: la libertà come fondamento di tutti i valori (69).

(68) Esiste comunque una forma di giudizio sugli atteggiamenti e i comportamenti degli uomini, e Sartre, coerentemente con tutto l'impianto della sua filosofia, la legittima, facendo perno ancora una volta sulla questione della scelta: chi si trincerava dietro pretesti e motivazioni varie per giustificare le proprie scelte e, così facendo, non si assume le proprie decisive responsabilità, non può certo sottrarsi a un giudizio negativo. Infatti, chi agisce in tal modo è in malafede, quella malafede che è, soprattutto, falsità con se stessi, fuga dalla propria ineludibile, ancorché gravosa, libertà. Ciò, agli occhi di Sartre, è, oltre che un comportamento riprovevole, un vero e proprio errore.

(69) L'atteggiamento autentico è quello di chi pone la libertà a fondamento della vita umana e la persegue. Per Sartre, l'essere liberi e l'essere in buona fede coincidono: colui che è libero sa qual è l'autentica condizione dell'uomo e la vive responsabilmente.

Questo non significa che egli la voglia in astratto: vuol dire semplicemente che gli atti dell'uomo di buona fede hanno come significato ultimo la ricerca della libertà come tale. Un uomo che aderisce ad un sindacato comunista ⁷ o rivoluzionario tende a degli scopi reali; questi scopi implicano una volontà astratta di libertà; ma questa libertà si vuole nel concreto. Noi vogliamo la libertà per la libertà e in ogni circostanza particolare. E, volendo la libertà, scopriamo che essa dipende interamente dalla libertà degli altri e che la libertà degli altri dipende dalla nostra. Certo, la libertà, come definizione dell'uomo, non dipende dagli altri, ma, poiché vi è impegno, io sono obbligato a volere, contemporaneamente alla libertà mia, la libertà degli altri; non posso prendere la mia libertà per fine, se non prendendo ugualmente per fine la libertà degli altri (70). Di conseguenza, quando su un piano di totale autenticità, io ho riconosciuto che l'uomo è un essere nel quale l'essenza è preceduta dall'esistenza, che è un essere libero il quale non può che volere, in circostanze diverse, la propria libertà, ho riconosciuto nello stesso tempo che io non posso volere che la libertà degli altri. Così nel nome di questa volontà di libertà, implicita nella libertà stessa, io posso formare dei giudizi su coloro che mirano a nascondere a se stessi la totale gratuità della loro esistenza e la totale libertà di essa. I primi, che nasconderanno a se stessi, con *spirito di serietà* o con scuse deterministe, la loro totale libertà, li chiamerò vili; gli altri, che tenteranno di dimostrare che la loro esistenza era necessaria, quando essa è invece la contingenza stessa dell'apparizione dell'uomo sulla terra, li chiamerò «gli sporcaccioni » (71).

(70) Anche riguardo alla libertà, Sartre ribadisce le sue convinzioni che gli fanno ritenere che ogni scelta e ogni conquista del singolo uomo non possono non intrecciarsi con quelle degli altri. Chi vuole la propria libertà — ricorda Sartre — deve volere anche quella altrui, nella concretezza dell'impegno quotidiano; l'uomo è libero per definizione, ma poi realizza tale libertà nella prassi di ogni giorno, soprattutto impegnandosi per la libertà degli altri come per la propria.

(71) Sartre bolla con parole di fuoco tutti coloro che non accettano la verità dell'esistenza umana, che è essenzialmente gratuità e libertà, e che si nascondono dietro inconsistenti giustificazioni per mascherare quella che, secondo lui, è soltanto vigliaccheria, oppure assurda pretesa di essere stati investiti di una missione.

Ma, vili o sporcaccioni, non possono essere giudicati che sul piano della stretta autenticità. Così, benché il contenuto della morale sia variabile, una certa forma di questa morale è universale. Kant afferma che la libertà vuole se stessa

e la libertà degli altri. Siamo d'accordo; ma egli crede che il formale e l'universale bastino per costruire una morale (72). Noi pensiamo, al contrario, che principi troppo astratti falliscono nel definire l'azione. Prendete ancora una volta il caso di quell'allievo: in nome di che cosa, in nome di quale grande massima morale pensate che avrebbe potuto decidere con piena tranquillità di spirito di abbandonare sua madre o di restare con lei? Non c'è alcun mezzo per giudicare. Il contenuto è sempre concreto e, di conseguenza, imprevedibile; c'è sempre invenzione. La sola cosa che conta è sapere se tale invenzione la si realizza in nome della libertà (73).

Esaminiamo, per esempio, i due casi seguenti: vedrete in quale misura essi si accordino e, tuttavia, differiscano.

Prendiamo *Il mulino sulla Floss* (74). Vi troviamo una ragazza, Maggie Tulliver, che incarna il valore /della passione, e ne è cosciente; ella è innamorata di un giovanotto, Stephen, fidanzato a una giovane insignificante. Maggie Tulliver, invece di preferire senza badare a scrupoli la propria felicità, in nome della solidarietà umana sceglie di sacrificarsi e di rinunciare all'uomo che ama.

Per contro, la Sanseverina, nella *Certosa di Parma* ⁽⁷⁵⁾, stimando che la passione costituisce il vero valore dell'uomo, affermerebbe che un grande amore merita dei sacrifici; che bisogna preferirlo alla banalità di

(72) L'etica kantiana, in effetti, si caratterizza soprattutto per il deciso formalismo che, secondo il pensatore di Königsberg, è l'unica vera garanzia dell'universalità della legge morale.

(73) A differenza di Kant, Sartre insiste sull'importanza dei concreti contenuti di cui si sostanzia la vita morale. Ogni situazione storica è diversa e richiede l'invenzione e la scelta di atteggiamenti e comportamenti: è in ciò che — sottolinea ancora Sartre — si manifesta e si realizza l'autentica libertà dell'uomo.

(74) Si tratta di un celebre romanzo della scrittrice inglese George Eliot, pseudonimo di Mary Ann Evans (1819-1880).

(75) È una delle opere più significative del grande scrittore francese Stendhal, pseudonimo di Henri Beyle (1783-1842).

un amor coniugale che unirebbe Stephen alla giovane oca che egli dovrebbe sposare; sceglierebbe di sacrificare quest'ultima e di realizzare la propria felicità; e, come fa vedere Stendhal, ella sacrificherebbe se stessa sul piano della passione, se questa vita lo esige. Siamo qui davanti a due morali del tutto opposte; io sostengo che esse sono equivalenti: nei due casi è stata posta come scopo la libertà (76). E voi potete immaginare due atteggiamenti del tutto simili quanto agli effetti: una giovane, per rassegnazione, preferisce rinunciare ad un amore; un'altra, per appetito sessuale, preferisce disconoscere i precedenti legami dell'uomo che ama.

Queste due azioni rassomigliano esteriormente a quelle che abbiamo ora descritto. Esse ne sono, però, internamente differenti: l'atteggiamento della Sanseverina è molto più vicino a quello di Maggie Tulliver che a quello di una noncurante rapacità.

Vedete così che il secondo rimprovero è insieme vero e falso. Si può scegliere tutto, purché sul piano del libero impegno.

La terza obiezione è la seguente: voi ricevete con una mano quello che date con l'altra; ciò vuol dire, in sostanza: i valori non sono cose serie, perché voi li scegliete. A questo io rispondo di essere molto Spiacente che sia proprio così; ma, siccome ho soppresso Iddio padre, è pur necessario qualcuno per inventare valori. Bisogna prendere le cose come sono. E, d'altra parte, dire che noi inventiamo i valori non significa altro che questo: la vita non ha senso *a priori*. Prima che voi la viviate, la vita di per sé non è nulla, sta a voi darle un senso, e il valore non è altro che il senso che scegliete (77).

(76) Scegliere liberamente: ecco ciò che conta; se una scelta morale è operata davvero secondo libertà e in vista di essa, ha soddisfatto la condizione prima e unica per essere veramente tale.

(77) Sartre ripete e riassume una delle sue convinzioni fondamentali, quella secondo la quale non esiste un significato della vita al di fuori di quello che le viene conferito da ciascun uomo nel momento in cui sceglie che genere di vita condurre. Con la scomparsa di Dio, scompaiono i valori eterni e i punti di riferimento: non resta che inventare di continuo la propria esistenza e inventare di continuo i valori che le diano un senso.

Così vedete che c'è la possibilità di creare una comunità umana. Mi si è rimproverato di domandare se l'esistenzialismo sia un umanismo. Mi è stato detto: ma lei ha scritto ne *La nausea* (78) che gli umanisti avevano torto, si è fatto beffe di una certa specie di umanismo; perché si ricrede ora?

In realtà, la parola umanismo ha due sensi molto differenti. Per umanismo si può intendere una dottrina che considera l'uomo come fine e come valore superiore (79). C'è umanismo in questo senso, per esempio, in Cocteau (80), quando, nel racconto *Il giro del mondo in ottanta ore*, un personaggio, perché sorvola le montagne in aeroplano, proclama: l'uomo è stupefacente. Questo vuol dire che io, personalmente, che non ho costruito gli aeroplani, trarrò beneficio da queste particolari invenzioni e che potrò personalmente — in quanto sono uomo — considerarmi responsabile ed onorato per certi atti propri di alcuni uomini. Il che presuppone che noi possiamo attribuire un valore all'uomo in seguito agli atti più elevati compiuti da alcuni uomini. Questo umanismo è assurdo, perché soltanto il cane o il cavallo potrebbero dare un giudizio complessivo dell'uomo ed affermare che l'uomo è stupefacente, e questo essi non si curano di fare, per quanto io ne sappia, almeno. Non si può ammettere che l'uomo possa dare un giudizio sull'uomo. L'esistenzialismo ci dispensa da ogni giudizio di questo genere; l'esistenzialista non prenderà mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare.

(78) *La nausea*, come si è già ricordato, è un romanzo che Sartre aveva scritto nel 1938 e nel quale aveva anticipato, in forma letteraria, molti dei temi fondamentali del suo esistenzialismo: la gratuità della vita e del mondo, la libertà, l'assurdo, l'angoscia eccetera.

(79) L'umanismo che esalta l'uomo e che si compiace dei suoi grandi progressi non si accorda certo con l'esistenzialismo, e Sartre quasi lo ridicolizza.

(80) Jean Cocteau (1889-1963) fu uno scrittore ricco di talento e particolarmente prolifico; seguì e influenzò le mode culturali e letterarie nel periodo fra le due guerre e la sua opera appare assai rappresentativa del clima artistico di quegli anni.

Non dobbiamo credere che ci sia un'umanità della quale si possa celebrare il culto, al modo di Auguste Comte (81). Il culto dell'umanità mette capo all'umanismo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna pur dirlo, al fascismo. E un umanismo che noi non vogliamo.

Ma l'umanismo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento (82). Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo, — non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell'oltrepassamento, — e la soggettività, — nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano, — è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista. Umanismo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, — che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, — l'uomo si realizzerà precisamente come umano (83).

(81) Auguste Comte (1798-1857) viene considerato il fondatore del positivismo. Nell'ultima fase della sua riflessione teorizzò una particolare forma di religione basata sulla scienza e avente al centro l'umanità, la nuova entità suprema che, nei disegni di Comte, avrebbe dovuto sostituire Dio e alla quale si sarebbe dovuto tributare un vero e proprio culto.

(82) Il nuovo umanesimo esistenzialista consiste in quel continuo "tendere a" che è proprio dell'uomo, il quale — ricorda Sartre — coincide con il suo progetto, quel progetto che lo spinge incessantemente a superarsi, a proiettarsi fuori di sé, a trascendersi.

(83) Accanto alle componenti ricordate nella nota precedente, l'umanesimo sartriano si connota anche per aver decisamente assunto la consapevolezza che non esiste altro orizzonte che quello umano e che l'uomo è l'unico responsabile di se stesso, chiamato a decidere in prima persona del suo destino.

Si vede, dopo queste riflessioni, che nulla è più ingiusto delle obiezioni che ci vengono mosse. L'esistenzialismo non è altro che uno sforzo per dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente (84). Tale posizione non cerca per nulla di sprofondare l'uomo nella disperazione. Ma se — come i cristiani — si definisce disperazione ogni atteggiamento di incredulità, esso muove dalla disperazione originaria. L'esistenzialismo non vuole esser ateo in modo tale da esaurirsi nel dimostrare che Dio non esiste; ma preferisce affermare: anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla, ecco il nostro punto di vista. Non che noi crediamo che Dio esista, ma pensiamo che il problema non sia quello della sua esistenza; bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che niente può salvarlo da se stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio. In questo senso l'esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d'azione, e solo per malafede — confondendo la loro disperazione con la nostra, — i cristiani possono chiamarci «disperati» (85).

(84) Dunque, l'umanesimo esistenzialista di Sartre è completamente condensato nella fondamentale opzione dell'ateismo, di cui si ha il coraggio e il rigore teoretico di cogliere tutte le implicazioni. Tuttavia — sostiene Sartre — se anche ammettessimo l'esistenza di Dio, per l'uomo non cambierebbe niente, in quanto rimarrebbe per lui immutato il compito di realizzarsi nell'impegno e nella responsabilità. Ciò significa riconoscere all'uomo un valore supremo, perché lo si rende unico padrone di sé e unico protagonista della propria vita.

(85) A testimonianza di quanto la questione gli stia a cuore, Sartre termina la sua esposizione ribadendo che il suo esistenzialismo non conduce alla disperazione e all'inazione: esso è piuttosto un disperato ottimismo, se così si può dire; l'uomo di Sartre agirà senza garanzie e senza certezze, ma non potrà non agire. Come un trapezista che deve compiere i suoi esercizi senza la rete di protezione.

